متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

درسهای اسفار

مباحث قوه و فعل

جلد سوم

نسخه کامل
با ویرایش جدید



فهرست مطالب

فصل ۲۶: براهین دیگر بر حرکت جوهری

فصل ۲۷: رد استدلال شیخ و دیگران بر اینکه حدوث صور جوهری به سبب حرکت نیست

فصل ۲۸: تأکید بر حرکت در جواهر طبیعی

فصل ۲۹: ویژگیهای حرکت وضعی مستدیر

فصل ۳۰: در اثبات وجود زمان و بیان ماهیت آن

فصل ۳۱: غایت قریب زمان و حرکت تدریجی الوجود است

فصل ۳۲: قِدم زمان

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

جلد سوم کتاب **درسهای اسفار** اثر شهید آیت‌الله مطهری شامل بیست جلسه از درسهای مذکور است که هشت فصل از مبحث قوه و فعل **اسفار** (فصلهای ۲۵ ـ ۳۲) را در بر می‌گیرد. همچون مباحث قبلی، روش تدریس استاد این گونه بوده است که ابتدا مطلب را با توجه به مسائل مربوط به آن و تطبیق و مقایسه آراء مختلف بیان می‌کرده‌اند و آنگاه متن **اسفار** را می‌خوانده‌اند و در ضمن متن‌خوانی توضیحات لازم وگاه نکات بدیع و جدیدی را بیان می‌نموده‌اند.

همان‌طور که خواننده محترم مطلع است قبلاً درسهای **اسفار** استاد شهید تحت عنوان «حرکت و زمان» منتشر شده است ولی نظر به اینکه آن کتاب از تنظیم دقیقی برخوردار نبود، «شورای نظارت» لازم دید که این مباحث از نو از نوار استخراج و تنظیم گردد. به فضل خدا جلد چهارم و پنجم این مجموعه نیز در آینده نزدیک منتشر خواهد شد و علاقه‌مندانی که پی در پی سراغ مجلدات بعدی را می‌گیرند از انتظار خارج خواهند شد.

تنظیم و ویرایش علمی فصلهای ۲۵ ـ ۲۹ توسط حجةالاسلام دکتر محمد مطهری و بازخوانی آن توسط آقای دکتر علی مطهری (عضو هیئت علمی گروه

فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران) انجام شده و تنظیم و ویرایش علمی و بازخوانی فصلهای ۳۰ ـ ۳۲ توسط آقای دکتر علی مطهری صورت گرفته است. بدین وسیله از تنظیم و تدوین خوب و دقت نظر این دو فرزند بزرگوار آن فیلسوف شهید سپاسگزاری می‌شود.

همان‌طور که در مقدمه مجلدات قبلی ذکر شده است برای وقوف به نظرات استاد در یک مسئله، باید لااقل تمام جلسات فصل مربوط مطالعه شود، زیرا گاهی استاد شهید بیان جلسه یا جلسات گذشته را در جلسه بعد کامل کرده‌اند یا بیان دیگری ارائه نموده‌اند که به درک بهتر آن مسئله کمک می‌کند.

از خدای متعال توفیق بیشتر در راه نشر آثار آن متفکر و فیلسوف و فقیه عالی مقام و مجاهد مخلص، خصوصاً آثار منتشر نشده آن شهید را مسئلت می‌کنیم.

اسفند ۱۳۸۴

برابر با صفر ۱۴۲۷



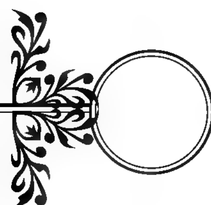
درسهای اسفار

(مباحث قوه و فعل)

نسخهٔ کامل با ویرایش جدید

تحقیق در حرکت کمّی

جلسهٔ سی و هفتم



بسم الله الرحمن الرحیم

فی توضیح ما ذکرنا فی تحقیق الحرکة الکمیة

«إعلم أن کل ما یتقوم ذاته من عدة معانٍ فله تمامیة...»[1].

به مناسبت بحث نحوهٔ بقای موضوع در حرکت کمّی، مرحوم آخوند در اینجا بحثی را مطرح کرده‌اند که بیش از آنکه به این فصل مربوط باشد به مباحث ماهیت مربوط است. مباحث ماهیت قبلاً در همین کتاب طرح شده و مطلبی که در اینجا آمده قبلاً گفته شده است. بعدها باز به مناسبتهای دیگر و مخصوصاً در سفر نفس، این مطلب خواهد آمد. ما نمی‌خواهیم وارد مبحث ماهیت بشویم؛ همین‌قدر می‌خواهیم که مطالب این فصل تا اندازه‌ای روشن شود.

توضیح مطلب این است که چنین گفته می‌شود که هر جسمی به اعتبار تحقق و وجود خارجی آن، مرکب از دو جزء است که یک جزء را اصطلاحاً «ماده» و جزء دیگر را «صورت» می‌نامند، که این مطلب یعنی مسئلهٔ ترکب امور طبیعی از ماده و صورت از

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۵، ص ۹۳.

ارکان فلسفهٔ ارسطویی است. یک مطلب دیگر در منطق از یک نظر و در فلسفه از نظر دیگر مطرح است و آن این است که ماهیات اشیاء عبارتند از مجموع اجناس و فصول، و ماهیت یک شیء از «جنس قریب» و «فصل قریب» آن شیء تشکیل شده است[۱].

مطلب سوم بحثی است که راجع به رابطهٔ میان این دو مطلب می‌شود. آیا در فلسفهٔ ارسطویی که از یک طرف «وجود خارجی اشیاء» مرکب است از مواد و صور، و «ماهیت اشیاء» مرکب است از اجناس و فصول، رابطه‌ای میان اجناس و فصول از یک طرف و مواد و صور از طرف دیگر وجود دارد؟ جواب می‌دهند که بله، رابطه‌ای هست و آن این است که مواد، منشأ انتزاع اجناس هستند و صور منشأ انتزاع فصول. نمی‌گوییم جنس تعبیر ذهنی ماده است و ماده تعبیر خارجی جنس؛ عیناً این را نمی‌خواهیم بگوییم، بلکه می‌گوییم خود ماده و صورت هم دو کلی یعنی دو ماهیت هستند. ماده خودش یکی از انواع جوهر است ولی همین ماده به یک اعتبار دیگر که لحاظ شود دیگر ماده نیست، بلکه جنس است. صورت هم که یکی از انواع جوهر است به یک اعتبار نوع است و صورت، و به اعتبار دیگر فصل. بنابراین مأخذ انتزاع جنس و فصل دو چیزند که آن دو چیز، خودشان به اعتبار دیگر نوع هستند.

توضیح اینکه فلاسفه می‌گویند جواهر بر پنج قسم‌اند: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. فلاسفه ماده را از آن جهت که ماده است یکی از انواع عالم می‌دانند و صورت را نیز یکی از انواع عالم می‌دانند و در عین حال جسم را یک نوع دیگر در مقابل این دو نوع می‌شمارند. از این دو نوع که ماده و صورت باشد دو معنیِ دیگر اعتبار می‌شود که یکی جنس است و دیگری فصل و از مجموع آندو [یعنی ماده و صورت] نوع پنجم به وجود می‌آید که جسم باشد. در اینجا سؤال خیلی روشنی پیش می‌آید که این حرف فلاسفه به چه معناست که جسم یکی از جواهر پنجگانه و در عین حال مرکب از ماده و صورت

---

۱. البته بحث دیگری هم مطرح است که آیا اساساً ماهیت بسیط داریم یا نداریم؟ اگر ماهیت یا ماهیات بسیطی در عالم داشته باشیم، یعنی ماهیتی که نه جنس داشته باشد و نه فصل، معنایش این است که نوع یا انواعی در عالم وجود دارد که هر کدام یک مقولهٔ مستقل‌اند. ولی اینها به چنین چیزی اعتقاد ندارند، بلکه معتقدند که هر نوعی از انواع، داخل در یک مقوله از مقولات ده گانه است و به این جهت مابه‌الاشتراک یا مابه‌الاشتراک‌هایی و همچنین مابه‌الامتیاز یا مابه‌الامتیازهایی دارد. مابه‌الاشتراک‌ها را «اجناس» و مابه‌الامتیازها را «فصول» می‌گویند. در اینجا ماهیت از آن جهت که ماهیت است مورد نظر است و نظر به تحقق خارجی نیست.

است؟ جسم که غیر از ماده و صورت چیزی نیست و بنابراین نباید نوع جداگانه‌ای به حساب آید. چرا آن را یک امر جداگانه می‌شمارند؟

پاسخ این است که ماده از آن جهت که ماده است خودش یک نوع مستقل است و صورت از آن جهت که صورت است یک نوع مستقل است ولی همین دو نوع به اعتبار دیگر یک نوع دیگر به وجود می‌آورند و به این اعتبار هیچ کدام نوع نیستند.

ترکیب خاص جسم از ماده و صورت

حال مسئلهٔ دیگری مطرح است و آن این است که شما می‌گویید جسم در خارج مرکب از ماده و صورت است و ماهیت در ذات خودش مرکب است از جنس و فصل. یک اصل واضح در مورد مرکب این است که هر مرکبی با وجود همهٔ اجزاء پدید می‌آید و با انتفای یکی از اجزاء از بین می‌رود: «الکل یوجد بوجود جمیع الاجزاء و ینتفی بانتفاء احد الاجزاء». سؤال این است که آیا در اینجا هم مطلب از همین قرار است؟ آیا جسم که مرکب است از ماده و صورت، با انتفای هر یک از ایندو، معدوم می‌شود و آیا ماهیت که مرکب است از جنس و فصل، با انتفای هر یک از ایندو معدوم می‌شود؟ یا نه، این یک مرکبی است که یک وضع استثنایی دارد؛ یعنی ممکن است که ماده منتفی شود ولی کل که مرکب است منتفی نشود و یا جنس منتفی شود بدون اینکه کل منتفی شود؟ اگر چنین است آنوقت این سؤال پیش می‌آید که مگر قاعدهٔ کلی عقلیِ «الکل ینتفی بانتفاء احد الأجزاء» استثناپذیر است؟! چگونه است که ماده جزئی از جسم است و با انعدام ماده، جسم معدوم نمی‌شود و چگونه است که جنس جزئی از ماهیت است و در عین حال با انعدام جنس، ماهیت معدوم نمی‌شود؟ جواب این است که این مرکب یک وضع استثنایی دارد ولی در عین حال قاعدهٔ عقلی استثنا نخورده است. پس قضیه چیست[1]؟

با دو تعبیر می‌توانیم مطلب را بیان کنیم: یکی تعبیری که مرحوم آخوند در متن بر آن تکیه کرده است و دوم، تعبیر دیگری از ایشان که در جای دیگری آمده و حاجی در حاشیه به آن اشاره کرده است[2]. تعبیری که در متن آمده این است که علت اینکه با تبدل

---

۱. این مطالب با این توضیح و ترتیب در اینجا ذکر نشده است و من برای اینکه مطلب مفهوم باشد این توضیحات را عرض می‌کنم.

۲. [در کلام استاد بیان دوم کاملاً مشخص نشده است ولی مراد ایشان ظاهراً قاعدهٔ «حقیقة الشیء فصله الاخیر» است که در چند صفحه بعد توضیح داده شده است.]

ماده، مرکب از بین نمی‌رود این است که ماده به نحو خصوص در مرکب اعتبار نمی‌شود بلکه به نحو عموم اعتبار می‌شود.

توضیح اینکه در جسمی که مرکب از ماده و صورت است محال است که ماده به‌کلی معدوم شود و مع ذلک مرکب باقی باشد، زیرا در این صورت ماده جزء جسم نیست بلکه مثل «ضم الحجر فی جنب الانسان» است. اگر چیزی را جزء بدانیم و در عین حال با رفتن آن، ثلمه‌ای در کل پیدا نشود، معلوم می‌شود که آن را اعتباراً جزء دانسته‌ایم. ولی یک وقت هست که یک جزء به نحو خصوص جزء نیست بلکه به نحو عموم جزء است، مثل اینکه می‌گوییم جسم مرکب است از این صورت و مادهٌ مّا؛ می‌خواهد خصوص این ماده باشد یا خصوص آن مادهٔ دیگر.

به عبارت دیگر بحث ما دربارهٔ این است که کل به چه چیزی منعدم می‌شود؟ و به تعبیر دیگر دربارهٔ تشخص کل است که آیا هویت این کل و اینکه این فرد این فرد است به این است که صورت همان صورت باشد و ماده همان ماده، یا به این است که صورت عیناً همان صورت باشد ولی مادهٌ مّایی در کار باشد؟ پاسخ این است که ماده دخیل در تشخص است، یعنی اگر نباشد آن شخص آن شخص نیست ولی نه به نحو خصوص بلکه به نحو عموم که همان مادهٌ مّا است.

در جنس و فصل هم مطلب به همین صورت است. برای اینکه ماهیت همان ماهیت باشد ضرورت دارد که فصل همان فصل باشد ولی ضرورت ندارد که جنس همان فرد از جنس باشد؛ اگر جنس دیگری به جای جنس اول بیاید بلامانع است. این خلاصهٔ مطلبی است که در اینجا بیان می‌کنند.

پس عجالتاً تا اینجا مطلب از این قرار شد که ماده که در جسم اخذ شده است در تشخص جسم و در واقعیت جسم به نحو ابهام و عموم معتبر است و جنس که در ماهیت فصل معتبر است به نحو عموم و به نحو ابهام معتبر است.

دو نوع ترکیب کل از اجزاء

ممکن است این سؤال مطرح شود که چه خصوصیتی در اینجا هست که این مرکب یک جزئش به نحو مبهم اخذ می‌شود و جزء دیگر آن به نحو متعین. آیا این ابهام در ابهام کل مؤثر نیست؟

راز مطلب این است که این دو جزء در عرض یکدیگر نیستند بلکه در طول

یکدیگرند و این، فرق این کل با همهٔ کلهای دیگری است که ما در عالم داریم. آنچه سبب اشتباه می‌شود غفلت از این مطلب است که این کل با همهٔ کلهای دیگر ـ چه کلهای حقیقی و چه کلهای اعتباری ـ که در عالم داریم و اجزاء آنها در عرض یکدیگر قرار دارند تفاوت دارد. مثلاً در یک کل اعتباری مثل نماز اجزاء مثل تکبیر، قرائت، رکوع و سجود و تسلیم در عرض یکدیگر قرار دارند. در اینجا دخالت اجزاء در کل مانند یکدیگر است. وجود تکبیر در وجود کل (نماز) و عدمش در عدم کل همان اندازه دخالت دارد که وجود یا عدم تسلیم دخالت دارد. در مرکبات حقیقی مثل مرکبات طبیعی و شیمیایی آنجا که اجزاء طبیعت با یکدیگر ترکیب می‌شوند و از ترکیب اینها یک کل به وجود می‌آید باز مطلب از همین قرار است. البته ممکن است عناصر به نسبتهای مختلف در کل وجود داشته باشند و مثلاً یکی پنجاه درصدِ کل را تشکیل دهد و دیگری بیست درصد آن را، ولی از نظر دخالت در وجود کل که اگر هر کدام نباشد کل منتفی می‌شود با یکدیگر متساوی هستند. چون اجزاء در عرض یکدیگر هستند هر جزئی در وجود خودش مستقل از جزء دیگر است و به دیگری احتیاج ندارد ولی کل به هر دو محتاج است. این در جایی است که اجزاء در عرض یکدیگرند.

ولی گاهی اجزاء در طول یکدیگر هستند یعنی رابطهٔ دو جزء با یکدیگر رابطهٔ ناقص با کامل است که ناقص در عین اینکه به یک اعتبار وجودی جدای از وجود کامل دارد به نحو دیگر در کامل موجود است و چنین نیست که چیزی در کنار کامل آمده است: «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». در مسئلهٔ ماده و صورت این طور نیست که ماده خودش چیزی است و صورت هم یک وجود مغایر و مباینی است که بعد به این ماده ملحق می‌شود و این دو وجود مباین، با یکدیگر ترکیب می‌شوند همان‌طور که در طبیعت دو عنصر با یکدیگر ترکیب می‌شوند، بلکه صورت همان ماده است ولی در مرحلهٔ عالیه، و نسبت ماده و صورت نسبت قوه و فعلیت است. لهذا وقتی صورتی ملحق به ماده می‌شود می‌گوییم ماده در این «صورت» بالفعل شده است. به همین دلیل است که ترکیب ماده و صورت، ترکیب انضمامی نیست[1].

---

۱. این بحث که آیا ترکیب ماده و صورت، ترکیب انضمامی است یا اتحادی، در فلسفه‌های پیشین مثل فلسفهٔ بوعلی و تا زمان سید صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی اصلاً مطرح نبوده، و مثل خیلی از مسائل تدریجاً مطرح شده است. بعدها که

←

ماده و صورت دو چیز نیستند که در خارج در کنار یکدیگر قرار گرفته باشند که نیمی از یک شیء ماده باشد و نیم دیگر آن، صورت. در عین اینکه دو حیثیت در اینجا وجود دارد این شیء مرکبِ از ماده و صورت در ظرف خارج به تمامش ماده است و به تمامش صورت است، منتها ماده از جنبهٔ ناقص این وجود واحد انتزاع می‌شود و صورت از جنبهٔ کامل آن. پس نسبت این دو جزء نسبت ناقص به کامل است همان طور که عدد ناقص در عدد کامل وجود دارد. شما یک وقت عدد ۵ را به عنوان عدد ۵ در نظر می‌گیرید که خودش یک عددی است و یک وقت عدد ۵ را در عدد ۱۰ در نظر می‌گیرید. این طور نیست که عدد ۱۰ از ضمیمه شدن عدد ۵ با عدد ۵ دیگری پیدا شده باشد، که این مطلب در باب ماهیت اعداد بحث می‌شود. اصلاً ماهیت عدد ۱۰ غیر از ماهیت عدد ۵ است و لذا هر عددی یک نوع مستقل است. عدد ۱۰ نوع مستقلی است که در درون خود ۵ را هم دارد نه اینکه ضمیمه شدن دو عدد ۵ عبارت از عدد ۱۰ باشد. صحبت از ضمیمه شدن نیست بلکه عدد ۱۰ ماهیت بسیطی است که ماهیت دیگری را که می‌تواند در شکل دیگری مستقل باشد در درون خودش داراست. این است که می‌گوییم صورت، ماده را هم در بر دارد و فصل، جنس را هم در بر دارد.

فصل اخیر، تمام حقیقت شیء

در **منظومه** در مباحث ماهیات مطلبی تحت این عنوان مطرح است که «فی أنّ تمام حقیقة الشیء فصله الاخیر». فصل، ماهیتی است که در درونش جنس هم وجود دارد نه اینکه فصل واقعاً یک نیمهٔ جدا از نیمهٔ دیگری به نام جنس باشد. آیا انسان «حیوان و ناطق» است یا «حیوان ناطق» است؟ ایندو با هم خیلی فرق دارد. اغلب در تعبیرات مسامحی این طور گفته می‌شود که ماهیت انسان مرکب از دو جزء است: حیوان و ناطق که از قرار گرفتن ایندو در کنار یکدیگر انسان پدید می‌آید. انسان، حیوان و ناطق نیست، آن طور که مثلاً آب، اکسیژن و ئیدروژن است بلکه انسان «حیوان ناطق» است یعنی «حیوانٌ هو بعینه ناطقٌ». این حیوانیت در ناطق وجود دارد: «الحیوان إمّا ناطق و إمّا کذا و کذا». حیوان خودش یک ماهیت مبهمی است که این ماهیت مبهم حتی در ذهن هم

← کاوشهای بیشتری دربارهٔ این مسئله شد، برای اولین بار صدرالدین دشتکی اثبات کرد که ترکیب ماده و صورت، یک ترکیب اتحادی است نه انضمامی که صدرالمتألهین در این مسئله، تابع و پیرو صدرالدین دشتکی است و روی این مطلب تأکید هم کرده است.

نمی‌تواند استقلال داشته باشد؛ حیوانی است که یا در ضمن ناطق وجود دارد یا در ضمن صاهل و امثال آن. جسم هم که مرکب از ماده و صورت است همین‌طور است. نه این است که در خارج، ماده‌ای داریم به علاوهٔ یک صورتی، بلکه یک مادهٔ فعلیت یافته در ضمن صورت داریم که در عین اینکه به ماده و صورت تحلیل می‌شود الان وجود این ماده در خارج، عین وجود صورت است.

پس معلوم شد که علت اینکه آن قاعدهٔ کلی که «الکل ینتفی بانتفاء احد اجزائه» به آن شکلی که در جاهای دیگر جاری است در اینجا مصداق ندارد، این است که در اینجا یکی از اجزاء به نحو ابهام اعتبار شده است و دیگری به نحو تعیین، و با انتفای شخص یکی از دو جزء ـ یعنی ماده ـ کل منتفی نمی‌شود بلکه با انتفای نوع آن جزء، کل منتفی می‌شود ولی در مورد آن جزء دیگر با انتفای شخص آن، کل منتفی می‌شود. راز مطلب چنان که گفتیم این است که اینها دو جزء طولی هستند نه دو جزء عرضی.

قاعدهٔ «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته»

از اینجا این نتیجه را در باب ماده و صورت می‌گیرند: «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته». این اتفاقاً یک حرف خیلی قدیمی هم هست که هویت و واقعیت یک شیء به صورتش بستگی دارد نه به ماده‌اش. اگر صورت همان صورت باشد، ولو مادهٔ شیء تغییر کند و تبدیل به یک مادهٔ دیگر شود واقعیت شیء محفوظ است و از بین نمی‌رود. این مطلب را با مثالی در مورد مرکبات صناعی توضیح می‌دهند و از این جهت نباید مناقشه کرد. در امور صناعی ماهیات حقیقی نداریم چون ترکیب اعتباری است. ما در عالم مصنوعات برای هر شیئی ماهیتی قائل هستیم. شیئیت و یا همان ماهیتی که در امور صناعی اعتبار می‌کنیم تابع صورت است نه تابع ماده. فرض کنید که از چوب، در یا صندلی می‌سازیم. اگر از ما بپرسند صندلی چیست، می‌گوییم صندلی عبارت است از مقداری چوب که دارای چهار پایه و محل نشستن و یک تکیه گاه است. ما اگر این ماده را از این صندلی بگیریم و به جای آن، مادهٔ دیگری بگذاریم ولو صورت همان صورت باشد و مثلاً همین شکل صندلی را از آهن بسازیم آیا می‌گوییم این دیگر صندلی نیست یا می‌گوییم این همچنان صندلی است؟ روشن است که صندلی بودنِ صندلی را به همان صورتش می‌دانیم. ولی اگر صورت را از آن بگیریم ولی ماده همان ماده باشد و مثلاً همان چوب را به شکل تخته‌سیاه در بیاوریم این دیگر صندلی نیست و این ماهیت آن ماهیت نیست با اینکه

ماده همان ماده است.

ما صندلی بدون ماده نداریم. آیا می‌توانیم صندلی‌ای داشته باشیم که از هیچ ساخته شده باشد؛ نه چوب باشد، نه آهن باشد و نه فلز دیگری و فقط صندلی باشد؟ نه، این صورت احتیاج دارد به ماده‌ای اما نه مادهٔ بالخصوص مثل چوب، آهن یا نقره، بلکه «مادةٌمّا». این است که می‌گوییم در این مرکب، ماده به نحو کلی و به نحو ابهام اخذ شده است، یعنی احتیاج به ماده هست اما «ایّ مادةٍ». آنچه در ماهیت این شیء دخالت دارد یک مادهٔ خاص نیست. ولی در صورت این شیء چه اعتبار شده است؟ آن چیزی که مقوم ماهیت آن است چیست؟ همین صورت بالخصوص. اگر این صورت را عوض کنیم و مثلاً تکیه گاه صندلی را برداریم ماهیت خودش را از دست می‌دهد و لذا می‌گوییم این دیگر صندلی نیست، چهارپایه است.

این است که در باب ماده و صورت می‌گویند: شیئیت شیء به صورت شیء است نه به مادهٔ آن. در باب ماهیت هم همین را می‌گویند: «حقیقة الشیء فصله الاخیر». اگر فصل اخیر شیء باقی باشد، حقیقت و ماهیت آن شیء باقی است ولو اینکه عین [همهٔ] آن اجناس و فصولی که در سابق بوده است باقی نماند و اجناس و فصول دیگری جای آنها را بگیرد. آن حیوانی که در ناطق اخذ شده است، یک حیوان مبهم است. در ناطق، باید حیوان باشد ولو آنکه حیوانی که الان موجود است با حیوانی که قبلاً موجود بوده است، مختلف باشد.

این مطلبی است که مرحوم آخوند در اینجا به مناسبت بحث ضرورت بقای موضوع در حرکت جوهری و ضرورت بقای موضوع در حرکت کمّی بیان می‌کنند. موضوع در حرکت جوهری «ماده مع صورةٍ مّا» است چون ماده تشخصش به صورت است. قهراً «ماده مع صورةٍ مّا» یعنی «ماده مع تشخصٍ مّا» نه «ماده با تشخص بالخصوص». «ماده مع تشخصٍ مّا» یعنی ماده با تبدل صورت تغییر می‌کند. در کون و فساد، شخصی از ماده در ضمن یک صورت، بود. این صورت، زایل شده و صورت دیگری پیدا می‌شود. این شخص دیگری است، چون اصلاً ماده از خودش تشخص ندارد و در تشخص تابع صورت است.

اشکال و پاسخ دربارهٔ نحوهٔ بقای ماده

این فصلی که اینجا طرح شده است برای جواب به این اشکال است که شما خودتان در

باب ماده و صورت معتقد هستید که ماده (البته مادۀ فلسفی یعنی هیولای اولی) حقیقتی است مبهم و لا متعین که تعینش به تعین صورت، و تشخصش به تشخص صورت است. پس بقاء و لابقاء ماده تابع صورت است. از طرف دیگر، شما خودتان اعتراف دارید که در حرکت جوهری و بیشتر در کون و فسادها، صورت زایل می‌شود و صورت دیگری جای آن را می‌گیرد. چون تشخصی که ماده با این صورت دارد تابع این صورت است، وقتی این صورت از بین می‌رود، تشخص این ماده هم از بین می‌رود. صورت دیگر که می‌آید، این ماده با تشخص دیگری و با هویت دیگری وجود پیدا می‌کند. پس اینکه می‌گویید ماده باقی است، چه چیزی باقی است؟ ماده با یک هویت رفته است و با هویت دیگری وجود پیدا کرده است. پس موضوع باقی مستمر کجاست؟

جواب می‌دهند که ما هم نمی‌گوییم ماده با تشخصش به صورت یک امر عینی و یک امر شخصی باقی است بلکه می‌گوییم ماده به صورت یک امر مبهم و کلی باقی است.

ممکن است ایراد شود که اینکه ماده به صورت یک امر کلی باقی باشد دردی را دوا نمی‌کند چون شما می‌خواهید بگویید یک جزء [امر مرکب] باقی و ثابت است و جزء دیگر آن فانی یا متدرج‌الوجود است [و بنابراین اشکال بقای موضوع باقی می‌ماند.]

مرحوم آخوند می‌گوید خیر، دردی را دوا می‌کند چون اصلاً ماده که جزء است، به همان نحو کلی جزء است. اگر اعتبار جزء بودن ماده مثل اجزاء دیگر مرکبات به نحو شخصی بود که توضیح دادیم و دو شخص، جزء یک کل قرار می‌گرفتند، ایراد شما وارد بود، در حالی که مسئلۀ ترکب جسم از ماده و صورت به معنای ترکب حقیقت جسم است از یک امر مبهم و کلی و یک امر شخصی و جزئی. به این نحو است که ماده جزء است و به این نحو باقی است.

این خلاصۀ مطلب این فصل است. البته آن مطلبی که در جلسۀ گذشته گفتیم و آقای طباطبایی هم اشاره کرده‌اند به قوت خودش باقی است که اینکه در اینجا مرحوم آخوند مسئلۀ کون و فساد را مستند صحت حرکت جوهری قرار داده است در واقع از باب مماشات و جدل است یعنی آنچه شما در آنجا می‌گویید، ما در اینجا می‌گوییم و الّا اصلاً آن مطلب قابل توجیه نیست. پس مرحوم آخوند که دارد با شیخ بحث می‌کند بنا بر همین اصل مماشاتی و جدلی جواب همۀ اشکالات را می‌دهد.

پس خلاصۀ اشکال این است که ماده در تشخصش تابع صورت است و شما

می‌گویید «ماده مع صورةٍ مّا» باقی است. این معنایش این است که «ماده مع تشخصٍ مّا» باقی است. این مساوی است با اینکه بگوییم یک تشخص ماده از بین رفته است و تشخص دیگر جای آن آمده است یعنی یک ماده رفته است و مادهٔ دیگری به جای آن آمده است. پس مادهٔ باقی در اینجا نداریم. جواب می‌دهیم که «ماده باقی است» یعنی به نحو کلی و به نحو مبهم باقی است.

اگر بگویید اینکه ماده به نحو کلی و مبهم باقی است دردی را دوا نمی‌کند، می‌گوییم اصلاً آن که جزء است، مادهٔ به نحو مبهم است. پس آنچه سرش باید سلامت باشد و باقی بماند، صورت است، ماده می‌خواهد باقی بماند می‌خواهد باقی نماند. بله، ماده به نحو کلی باید باشد چون صورت نمی‌تواند بدون ماده باشد.

نقد نحوهٔ استنتاج از یک استدلال معروف

از این مقدمات، مرحوم آخوند نتایجی در باب معاد جسمانی می‌گیرد که بعد در جای خودش بیشتر توضیح می‌دهد. بحثی معمولاً دیگران و ما در باب روح و بدن می‌کنیم که تعبیر دقیقتر آن، مطلبی است که در اینجا آمده است. آنچه در سطح عامّهٔ افراد بحث می‌کنیم این است که می‌گوییم آیا شخصیت و منیّت انسان به روحش است یا به بدن او؟ بعد استدلال می‌کنیم بر این که واقعیت و شخصیت هر فردی به روحش است. دلیل ما این است که می‌گوییم بدن متغیر و متحول است و عوض می‌شود و یک سلسله از سلولها که اکثر سلولهای بدن را تشکیل می‌دهند اساساً می‌میرند و به جای آنجا سلولهای جدیدی پیدا می‌شود مثل سلولهای پوست یا سلولهای گوشت و استخوان. یک دسته سلولهای دیگر مثل سلولهای عصبی اگرچه نمی‌میرند ولی عوض می‌شوند به این معنا که خود آن سلولها دائماً تغذیه می‌کنند و «بدل ما یتحلل» دارند و بدن آن سلولها عوض می‌شود. آن اجزاء، مواد و عناصری که بدن آن سلولها را تشکیل می‌دهد کهنه می‌شود و از بدن خارج می‌شود و باز سلولهای دیگری جای آن را می‌گیرد.

در مجموع، در بدن انسانی که امروز پنجاه سال دارد یک ذره از آنچه که در دوران طفولیتش وجود داشته است وجود ندارد ولی در عین حال این همان آدم است. نه همان آدم است اعتباراً، آن طور که می‌گوییم این رودخانه همان رودخانه است و یا مثلاً شهر قم همان شهر قمِ هزار سال پیش است با اینکه هیچ چیزی از هزار سال پیش در آن باقی نیست و تمام خانه‌های هزار سال پیش خراب شده و خانه‌های جدید به وجود آمده است.

حتی گاهی محل شهر تدریجاً تغییر می‌کند و جای شهر به کلی عوض می‌شود و شهر قدیمی یک فرسخ با شهر فعلی فاصله پیدا می‌کند. در این حالت گرچه می‌گوییم این شهر همان شهر است ولی اعتباراً چنین است.

اما وقتی می‌گوییم انسان باقی است نه اینکه اعتباراً باقی است بلکه شخصاً باقی است. آن منی که فرد در خود احساس می‌کند، واقعاً همان من گذشته است نه اینکه یک شخص دیگری است و انسان خیال می‌کند که این من همان من است. لذا در مسائل جزایی می‌گویند اگر واقعیت چنین باشد که همان طور که بدن عوض می‌شود «من» هم واقعاً عوض می‌شود و فقط به اشتباه تصور می‌شود که این من همان من است، مجازات کردن مجرمِ بیست سال پیش خلاف اصل عدالت است برای اینکه آن کسی و آن منی که جرم را مرتکب شده است، الان واقعاً معدوم شده است و این یک من دیگری شبیه به اوست و معنی ندارد که او را مجازات کنیم به صرف اینکه او خودش را همان فرد می‌داند. اگر مجرمی داشته باشیم که دربارهٔ خودش اشتباه کرده و خود را مجرم بداند و ما می‌دانیم این فرد مجرم نیست آیا مجاز هستیم او را مجازات کنیم و بگوییم فایدهٔ اجتماعی‌اش این است که دیگران خیال می‌کنند که مجرم دارد مجازات می‌شود؟!

پس وقتی در سطح عامیانه مطرح می‌کنیم این طور نتیجه می‌گیریم که «من واقعیِ» ما آن روح ماست و روح ما باقی است و بدن ما در من واقعی ما دخالت ندارد. این بدن برای ما حکم جامه را دارد. آیا این جامه در شخصیت ما دخیل است؟ نه، من که این جامه نیستم. در سطح عامیانه و در اشعار این گونه تعبیر می‌شود.

ولی با نظر دقیق فلسفی این تعبیر [یعنی نتیجه‌ای که در اینجا گرفته می‌شود] درست نیست. در تعبیر دقیق فلسفی، انسان واقعاً مرکب از روح و بدن است. این طور نیست که من الان فقط روحم و بدن من یک امر عاریتی است، یک امر عرضی است مثل لباس؛ بلکه واقعیت من مرکب است از روح و بدن. بدن من هم جزئی از هستی و کیان و واقعیت من است. وقتی بخواهیم با تعبیر دقیق فلسفی مطلب را بیان کنیم می‌گوییم بدن حکم ماده را دارد برای نفس و روح. بدن من جزء واقعیت من است اما آن که در واقعیت من دخیل است بدن به نحو خاص نیست، بدن به نحو عام است مثل همان چوب برای صندلی. یعنی واقعیت من مرکب است از روح و بدن اما معنای بدن، خصوص آن سلولهایی که در بیست سال پیش وجود داشته است، نیست. [بدنٌ مّا] باقی است و الان هم من بدون بدن نیستم. همیشه واقعیت من آن فصل اخیر، آن صورت اخیر است و منِ

من آن صورت اخیر است. آن صورت اخیر من بشخصه محفوظ است، ولی بدن من به نحو ابهام و لاتعین محفوظ است. این به معنای این نیست که بدن من جزء من نیست و بدن من مثل لباس است که اصلاً دخالتی در واقعیت من ندارد، بلکه به معنی این است که بدن به نحو عموم اخذ شده است.

گریزی به مسئلهٔ معاد جسمانی

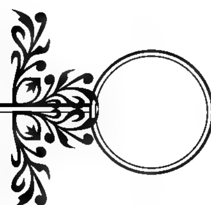
اگر می‌گوییم «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته» به این معنی نیست که ماده در واقعیت یک شیء مادی دخالت ندارد و واقعیت مادی همین صورت شیء است و ماده مثل یک امر عرضی برای آن است. واقعیت شیء یعنی ماده با همین صورت اما نه مادهٔ خاص، بلکه ماده به نحو ابهام و لاتعین. پس اینکه واقعاً بدن متبدل می‌شود و واقعاً شخصیت ما وابستگی به روح ما دارد همه درست است ولی نتیجهٔ نهایی را به این شکل عامیانه نگیریم که پس منِ من همان روح من است و بدن من به هیچ وجه در واقعیت من اعتبار ندارد و مثل جامه است برای من، بلکه باید چنین نتیجه بگیریم که بدن من به نحو عموم اعتبار دارد نه به نحو خصوص.

اینجاست که مرحوم صدرالمتألهین در باب معاد نتیجه‌گیری می‌کند که به آن فقط اشاره می‌کنیم. ایشان یک جواب به حکمایی می‌دهد که معاد را صرفاً روحی می‌دانند و یک جواب به کسانی می‌دهد که معاد را مادی می‌دانند نه جسمانی محض. آنها که می‌گویند معاد جسمانی است می‌گویند معاد نه روحانی محض است و نه مادی به شکلی که در دنیا هست که بخواهد تکرار دنیا باشد. اما آنها که به معاد روحانی قائلند می‌گویند انسان باقی است به بقای روحش و در آن جهان اصلاً از جسم به هیچ نحو خبری نیست. مرحوم آخوند می‌گوید نمی‌تواند چنین چیزی باشد زیرا این به معنای این است که اصلاً بدن و جسم در ماهیت انسان دخالت نداشته باشد و مثل «ضم الحجر فی جنب الانسان» باشد. همان طور که ماده باید به نحوی با صورت همراه باشد، جسم هم باید به نحوی همراه با روح باشد. روح، صورت بلاماده نیست بلکه صورت مع‌الماده است، اما هیچ بدنی به نحو خصوص حتی آخرین بدن فرد اعتبار ندارد. مگر در مدت دنیا یک بدن خاص برای ما بدن بوده است؟ آن فضولاتی که از بدن فرد خارج شده است، که اصلاً جزء بدن نشده است. اما اگر همهٔ آن اجزایی که جزء بدن یک فرد مثلاً هشتاد ساله شده است و بعد، از بدن او جدا شده و از بین رفته است دوباره جمع شود بدن هر انسانی به اندازهٔ یک

کوه می‌شود.

پس بدن در واقعیت انسان دخالت دارد و دخالت ندارد. دخالت دارد به نحو عموم. «بدنٌ مّا»یی باید در کار باشد که رابطهٔ آن «بدنٌ مّا» با روح باید رابطهٔ ماده و صورت باشد. بدن در واقعیت انسان دخالت ندارد به این معنا که یک بدن خاص بما هو خاص مثل بدن دورهٔ کودکی، بدن دورهٔ جوانی، بدن دورهٔ پیری، هیچ کدام دخالت ندارد. البته این گوشه‌ای از مطلب است.





جلسهٔ سی و هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و لیس تمامیته بمجرد الجسمیه بل هی مبدء قوته...»[1]

فصل ۲۵ که تحت عنوان **«فی توضیح ما ذکرنا فی تحقیق الحرکة الکمیة»** آمده است، دنبالهٔ فصل قبل است. البته این فصل تتمهٔ همهٔ فصل پیش نیست بلکه تتمهٔ قسمتی از فصل پیش است. باید دربارهٔ فصل قبل توضیحاتی داده شود تا مطلب این فصل و بلکه اصل مطلب روشن شود.

بحث فصل قبل دربارهٔ ایرادهایی بود که شیخ که منکر حرکت در جوهر است بر حرکت جوهری وارد کرده است. یکی از ایرادها این بود که اگر حرکت بخواهد در جوهر واقع شود، موضوعی که از اول حرکت تا آخر حرکت باقی باشد وجود نخواهد داشت و چون محال است که حرکت باشد و موضوعِ باقی نداشته باشد، پس حرکت در جوهر محال است.

این مطلبی که شیخ می‌گوید، خود مبتنی بر یک سلسله اصولی است که قبلاً گفته شده است. یکی از آن اصول این است که حرکت نیازمند به موضوع است، که در گذشته در

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۵، ص ۹۴.

یکی از فصول در این‌باره بحث شد و خود مرحوم آخوند هم این مطلب را قبول کرد که حرکت نیازمند به موضوع یا به تعبیر دیگر «ما به الحرکه» است. در آنجا اگرچه مرحوم آخوند زیاد توضیح نداده بود ولی ما با چند ملاک یا در واقع چند برهان و به تعبیر دیگر از چند راه، مسئلهٔ ضرورت موضوع داشتن حرکت را بیان کردیم که دیگر تکرار نمی‌کنیم.

شکی نیست که امکان ندارد که حرکت واحد موضوعات متعدد و مختلف داشته باشد. اگر موضوع در حرکت، متعدد و مختلف شد، حرکت هم متعدد و مختلف است. محال است که مثلاً نیمی از مسافت را یک متحرک و نیم دیگر را متحرک دیگر طی کند ولی هر دو یک حرکت باشد. اگر متحرک دو تا شد، وحدت حرکت بهم می‌خورد و حرکت دو تا می‌شود. فصلهایی در آخر این مرحله خواهد آمد راجع به اینکه چه چیزهایی سبب تعدد حرکت می‌شوند و چه چیزهایی سبب تعدد حرکت نمی‌شوند و به عبارت دیگر چه چیزهایی مشخِّص حرکت هستند و چه چیزهایی مشخص حرکت نیستند. قدر مسلّم این است که اگر موضوع حرکت متعدد باشد حرکت واقعاً متعدد است و حرکت در وحدت و تعدد تابع موضوع خودش است.

دو نحو بقای موضوع

در اینجا مسئلهٔ دیگری مطرح است و آن این است که آیا علاوه بر اینکه هر حرکت واحد نیازمند به یک موضوع واحد است، موضوع واحد باید وجود استمراری داشته باشد یا مانعی ندارد که موضوع حرکت هم مثل خود حرکت، وجود ممتد متصل داشته باشد؟ در صورت اول (وجود استمراری موضوع) همین موضوعی که در این آن وجود دارد، در آنِ بعد و در آخر مدت حرکت هم عیناً باقی است ولی در صورت دوم (وجود اتصالی موضوع) همان طور که حرکت، یک حقیقت ممتد و دارای مراتب است و هر مرتبه‌ای از حرکت در مرتبه‌ای از مسافت قرار گرفته است، موضوع حرکت هم یک چنین وجود کشش‌داری دارد.

صرف اینکه ما بگوییم حرکت نیازمند به موضوع است، برای شیخ کافی نیست. شیخ که می‌خواهد بر نفی حرکت در جوهر برهان اقامه کند تکیه‌اش روی این مطلب است که حرکت نیازمند به «موضوع باقی مستمر» است. از ابتدا تا انتهای هر حرکت، ما باید یک امر باقی مستمر داشته باشیم و مراتب حرکت، همه بر یک امر وارد شود.

پس در اینجا بنای سخن بر این است که اولاً حرکت نیازمند به موضوع است و ثانیاً

موضوع حرکت باید وجود «مستمر باقی» داشته باشد. اینجاست که حرکت در جوهر دچار اشکال می‌شود. در حرکات عرضیه بنا بر ثبات جوهر، موضوع حرکت جوهر است. وقتی که گلوله از این مبدأ تا آن منتها حرکت می‌کند موضوع حرکت خود گلوله است و جوهر گلوله در تمام مدت حرکت، یک امر باقی مستمری است و لذا در حرکت در اعراض اشکالی پیش نمی‌آید. ولی اگر حرکت در جوهر واقع شود و به عبارت دیگر «**ما فیه الحرکه**» خود جوهر باشد در این صورت آنچه که جوهر این جسم است نظیر أین می‌شود. همان‌طور که در حرکت أینی یک شیء، این أین یک أین متدرّج در مسافت و در زمان است، در حرکت جوهری، خود جوهر هم باید یک وجود متدرج در مسافت و در زمان باشد. اشکال این است که ما باید یک چیزی داشته باشیم که مراتب این جوهر را طی کند. آن چیست؟ آن امر باقی که از ابتدا تا انتهای این وجود ممتدً جوهری وجود دارد و مانند رشته‌ای که به دانه‌های تسبیح وحدت می‌بخشد به مراتب حرکت وحدت می‌بخشد، چیست؟

اینکه مسئلۀ بقای موضوع در حرکت جوهری را تکرار کردیم و باز هم شاید نیازمند به تکرار باشد، به این دلیل است که این مسئله از اهم مسائل در باب حرکت در جوهر است، مخصوصاً با توجه به اینکه مرحوم آخوند در همین جا به دنبال هم بیانات مختلفی در زمینۀ بقای موضوع کرده است. ممکن است کسی بگوید ذهن مرحوم آخوند روی یک بیان بالخصوص استقرار پیدا نکرده است و مانند کسی است که در پاسخ به یک اشکال وجوه مختلف و متباینی بیان می‌کند و می‌گوید: «ممکن است پاسخ اینچنین باشد و ممکن است آنچنان باشد.» آیا مطلب از این قرار است یا چنان‌که متأخرینی مثل مرحوم آقای حکیم استدلال کرده‌اند این وجوه مختلف در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر و همۀ این وجوه در آن واحد درست است. یکی از مسائل **اسفار** که در میان حکمای متأخر یعنی از زمان مرحوم آخوند به بعد مورد بحث و فحص و تحقیق و رد و ایراد بسیار بوده است همین مسئلۀ بقای موضوع در حرکت جوهری است که در بعضی کتابهای دیگر مرحوم آخوند هم مطرح شده است که شاید بعد بعضی قسمتها را عرض کنیم.

دو دلیل نیازمندی حرکت به موضوع

در اینجا یک نظریه این است که اساساً ما از اول نباید این مطلب را قبول کنیم که همۀ

حرکات نیازمند به موضوع هستند زیرا دلیلی بر این مطلب نداریم[1]. علت اینکه حرکت را نیازمند به موضوع دانسته‌اند یکی از دو امر است: امر اول این است که چون همهٔ حرکتهایی که قدما قائل بوده‌اند، حرکات در اعراض بوده و به تعبیر دیگر «ما فیه الحرکه» نزد آنها همیشه عرض بوده است، گمان کرده‌اند که حرکت نیازمند به موضوع است در حالی که در این موارد حرکت از جنبهٔ عرض بودنش نیازمند به موضوع است نه از جنبهٔ [حرکت بودن و] اینکه چون حرکت است نیازمند به موضوع است. این بیان، همان بیانی است که آقای طباطبایی در اینجا فرموده‌اند و حرف بسیار درستی هم هست. البته ایشان یک مقدار مجمل بیان کرده‌اند و من مفصلتر عرض می‌کنم.

امر دومی که باعث شده است حرکت را نیازمند به موضوع بدانند همان است که در کلمات خود مرحوم آخوند خواندیم و از کلام قدما و امثال شیخ است که حرکت در مقوله را چنین تفسیر کرده‌اند: «أن یکون للمتحرک فی کلّ آن فرد من المقوله» و در حرکت اشتدادی «نوع من المقوله». پس وقتی که یک شیء در مقوله‌ای حرکت می‌کند یعنی این متحرک در هر آن، فردی از «ما فیه الحرکه» را دارد. وقتی که شیء در أین حرکت می‌کند یعنی در هر آنی أینی دارد. اینجاست که یک چیزی لازم است که در هر آن أینی داشته باشد و اگر چنین چیزی نباشد که به این أین‌ها وحدت ببخشد این أین‌ها با یکدیگر بی‌ارتباط خواهند بود، بنابراین هر حرکتی نیازمند به موضوع است.

این بیانی بود که شیخ ذکر کرده بود و مرحوم آخوند در بعضی جاها همین را می‌گوید.

اصالت وجود، وحدت بخش حرکت است

ولی مرحوم آخوند بعد از اینکه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را اثبات کرد یک حرف بسیار اساسی مطرح کرد و آن این بود که اگر وجود اصیل نباشد این بیان شما درست است که متحرک در هر آنی فردی و بلکه نوعی از آن مقوله را دارد، ولی مقوله، خودش ماهیت

---

۱. البته اگر کسی بخواهد از جهت بحث لغوی بگوید که چون در باب حرکت در جوهر، هم متحرک داریم و هم حرکت، پس حرکت باید غیر از متحرک باشد، این دیگر یک بحث فلسفی نیست بلکه لغوی است و تازه خود لغت هم این مطلب را تأیید نمی‌کند. این نظیر آن حرفی است که برخی در باب «موجود» و «وجود» می‌گویند که موجود حتماً باید «**ذات له الوجود**» باشد و بنابراین ذات موجود باید غیر از خود وجود باشد، که پاسخ این مطلب در باب «مشتق» [علم اصول] داده شده است.

است که یک امر اعتباری است. بنا بر اصالت وجود، متحرک در تمام زمان حرکت در یک مقوله، یک فرد متدرج و سیال از آن مقوله و به عبارت دیگر یک وجود سیال از آن مقوله را دارد که از آن وجود سیال افراد متعدد غیرمتناهی و بلکه انواع غیرمتناهی انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر آن وجود سیال است که منشأ انتزاع این افراد غیرمتناهی و بلکه انواع غیرمتناهی می‌شود نه موضوع. اگر وجود، ماوراء ماهیت حقیقتی نداشته باشد موضوع نمی‌تواند به این ماهیات وحدت بدهد:

کون المراتب فی الاشتدادِ   انواعاً استنار للمرادِ

اگر وجود اصیل نباشد لازم می‌آید که موضوع در زمان متناهی و در مسافت متناهی افراد غیرمتناهی بالفعل و بلکه انواع غیرمتناهی بالفعل از آن مقوله داشته باشد. پس اصالت وجودِ آن مقوله است که این مطلب را تصحیح می‌کند و از موضوع کاری ساخته نیست.

حال که چنین است پس همین مطلب در حرکت جوهری هم مشکل را حل می‌کند. شما خیال کرده‌اید که چون معنای حرکت در مقوله این است که «أن یکون للمتحرک فی کل آن فرد من المقولة او نوع من المقوله»، لازم می‌آید که یک موضوع در طول حرکت جوهری وجود داشته باشد در حالی که «اصالت وجودِ ما فیه الحرکه» این امر را تصحیح می‌کند [نه موضوع.] بنا بر اصالت وجود، آن وجود سیال جوهری است که مناط انتزاع این افراد غیرمتناهی و انواع غیرمتناهی است.

پس، از اول برهانی اقامه نشده است بر اینکه هر حرکتی نیازمند به موضوع است که آن موضوع غیر از «ما فیه الحرکه» باشد. به یک اعتبار حرکت اگر در جوهر نباشد نیازمند به موضوع است و به یک اعتبار دیگر هر حرکتی نیازمند به موضوع است، ولی در حرکت جوهری موضوع حرکت و «ما فیه الحرکه» یکی است و در حرکات دیگر موضوع حرکت و «ما فیه الحرکه» دوتاست. بنابراین جواب شیخ به این نحو داده می‌شود که ما نیازی نداریم که برای اثبات موضوعی غیر از «ما فیه الحرکه» تلاش کنیم.

بدین ترتیب مرحوم آخوند خودشان را در اینجا با این بیان مستخلص کرده‌اند از اینکه بخواهند یک موضوع باقی مستمر پیدا کنند. بر مبنای ایشان باید چنین بگوییم که ما اساساً در هیچ جا نیازمند به موضوع باقی مستمر نیستیم. در بعضی جاها نیازمند به موضوعی غیر از ما فیه الحرکه نیستیم (حرکت در جوهر) و در بعضی جاها نیازمند به موضوع هستیم اما نه موضوع باقی مستمر بلکه موضوع باقی متدرّج الوجود و آن در

حرکت غیر جوهری است.

این بیان، بیان درست و تمامی است، ولی همان طور که عرض کردم از خود حرفهای مرحوم آخوند درگذشته همین مطلب را می‌توان استنباط کرد و اتکای آقای طباطبایی هم به همان حرفهای خود مرحوم آخوند است[1]. حال این مطلب را که چرا مرحوم آخوند این تلاشها را می‌کند اندکی بعد توضیح می‌دهیم[2].

احتجاج مرحوم آخوند با قائلین به کون و فساد

بنای کلام مرحوم آخوند در اینجا بر این است که بله، ما حرف شما را قبول داریم که هر حرکتی حتی حرکت در جوهر نیازمند به موضوعی است که غیر از «ما فیه الحرکه» بوده و باقی و مستمر هم باشد. در اینجا باید بگوییم مرحوم آخوند این مطلب را که شیخ و امثال او قبول دارند بر سبیل جدل قبول کرده است ولی چون خودش هم غالباً این را قبول کرده [نامی از جدل نمی‌برد.] ایشان می‌گوید شما که قائل به کون و فساد هستید و همچنین در باب برهان فصل و وصل به نوعی موضوع باقی مستمر قائل هستید. چرا در اینجا آن حرف را نمی‌گویید؟

امثال شیخ که قائل به حرکت در جوهر نیستند و قائل به کون و فساد هستند می‌گویند هر تغییر جوهری که در طبیعت پیدا می‌شود به معنی این است که یک صورت جوهری زایل و فاسد می‌شود و یک صورت جوهری جدید کائن می‌شود. مثلاً موجودی که مراحل جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی را طی می‌کند وقتی می‌خواهد به مرحلهٔ نباتی برسد آن صورت جمادی فاسد می‌شود و صورت نباتی حاصل می‌شود و باز صور نباتی که ممکن است متعدد باشند یکی فاسد شده و دیگری کائن می‌شود.

---

۱. آن مطلبی که روح همهٔ حرفهای آقای طباطبایی در باب قوه و فعل است و از همه بیشتر روی آن تکیه کرده‌اند و در اثبات حرکت جوهری فقط روی آن تکیه می‌کنند همین است که اگر بگوییم که در جوهر تغییری پیدا نمی‌شود، خلاف ضرورت است. حال که در جوهر تغییری پیدا می‌شود، رفتن صورتی و آمدن صورتی جز به این نحو که صورت متدرج‌الوجود باشد فرض ندارد. خود مرحوم آخوند هم در بعضی کلماتش که ظاهراً در باب حرکت در جوهر نیست (ایشان دلایل حرکت در جوهر را به طور متفرق در جاهای مختلف بیان کرده است) بر همین نکته تأکید می‌کند.

۲.[این مطلب تحت عنوان «روش مرحوم آخوند در بیان مسائل فلسفی» در همین جلسه آمده است.]

آیا وقتی صورتی فاسد می‌شود تمام هویت آن شیء فاسد و معدوم می‌شود؟ (فساد در اینجا به معنی «انعدام» است). وقتی آب تبدیل به هوا (بخار آب) و یا هوا تبدیل به آب می‌شود که قدما به آن قائل بودند و نوعی کون و فساد تلقی می‌کردند، آیا آن آب به‌کلی منعدم می‌شود و از نو هوا به وجود می‌آید؟ خودتان می‌گویید وقتی آب تبدیل به هوا می‌شود هوا به کلی معدوم نمی‌شود بلکه صورت مائیه معدوم می‌شود و صورت هوائیه کائن می‌شود اما ماده باقی است، یعنی همان ماده‌ای که صورت هوائیه را دارد صورت مائیه را می‌پذیرد و لذا آب فعلی همان هوای سابق است.

حال از شما که می‌گویید ماده باقی است می‌پرسیم آیا ماده می‌تواند بلاصورت باقی باشد؟ خودتان قبول دارید که محال است که ماده یک آن و یک لحظه بلاصورت باشد و تشخص ماده به صورت است و لذا می‌گویید وقتی یک صورت معدوم شده و یک صورت دیگر می‌آید ماده در اینجا متشخص است به واحد بالعمومِ صورت، نه به واحد خاص، یعنی ماده در وجود و تشخص خود به «صورةٌمّا» نیاز دارد نه به صورت مائیهٔ بالخصوص یا صورت هوائیهٔ بالخصوص. طبق مثال عامیانهٔ معروف، ماده مثل خیمه است که به «عمودٌ مّا» احتیاج دارد نه به عمود خاص. پس شما قبول دارید که در خلال کون و فسادهایی که قائل هستید یک امر باقی مستمر دارید و آن مادهٔ اولی یا هیولای اولی است و تشخص آن به «صورةٌ مّا» است.

حال آنچه شما در باب کون و فساد می‌گویید ما در باب حرکت می‌گوییم. حرکت تغیر تدریجی است و کون و فساد تغیر و انعدام دفعی است. ما می‌گوییم در حرکت جوهری هم موضوع باقی مستمر، مادهٔ اولی است. اگر بگویید موضوع باید تشخص داشته باشد در حالی که مادهٔ اولی تشخصی ندارد می‌گوییم تشخصش به «صورةٌ مّا» است. پس «ماده مع صورةٍمّا» موضوع است. «ما فیه الحرکه» چیست؟ باز صورت است. اما موضوع باید غیر از «ما فیه الحرکه» باشد. آیا در اینجا موضوع عین صورت شد؟ می‌گوییم نه، «ماده مع صورةٍمّا» موضوع است و در واقع مادهٔ اولی است که در این صور حرکت می‌کند. مادهٔ اولی به اعتبار اینکه همیشه در ضمن مراتب این صور هست پس «صورةٌ مّا» دارد. مادهٔ اولی به این اعتبار که در تمام این مدت «مع صورةٍمّا» است، موضوع است و صور متشخصه و مراتب صورت «ما فیه الحرکه» هستند. پس ما در باب حرکت جوهری هم عیناً موضوعی داریم که غیر از «ما فیه الحرکه» است و این موضوع به بیانی که گفتیم

باقی و مستمر است[۱].

اشکال در حرکت کمّی

از اینجا مرحوم آخوند وارد اشکال معروف در باب حرکت کمیه شدند. عین همین اشکالی که در حرکت در جوهر بوده و شیخ و امثال او از حل آن عاجز مانده و به این دلیل حرکت در جوهر را نفی کرده‌اند، در حرکت کمیه مطرح بوده است، ولی دیگر نمی‌توانسته‌اند حرکت کمیه را که امری محسوس است نفی کنند. از یک طرف می‌دیدند حرکت کمیه موجود است و از طرف دیگر همان طور که در حرکت جوهری حرکت بلاموضوع باقی می‌ماند در حرکت کمیه هم حرکت بلاموضوع باقی می‌ماند. اینجا بود که شیخ عاجز مانده بود و در جواب شاگرد خود احتمالاتی به صورت «لعلّ» چنین باشد و «لعلّ» چنان، مطرح کرده بود که این «لعلّ»ها نشان می‌دهد که خود شیخ هم ایمانی به آن احتمالات ندارد و در آخرش می‌گوید شاید بعدها قضیه حل شود. وقتی تلمیذ اصرار می‌کند که اگر استاد لطفی بکنند، شیخ می‌گوید: اگر بتوانم؛ یعنی نمی‌توانم و حرفی ندارم. شیخ اشراق هم به نحو دیگری در باب حرکت کمیه دچار اشکال شده بود. مرحوم آخوند گفت هیچ اشکالی در باب حرکت کمّی هم وجود ندارد.

توضیح اشکال این بود که با توجه به اینکه مقدار از لوازم جسم است، در حرکت کمّی چه چیزی موضوع است؟ آیا «جسم بلامقدار» موضوع است یا «جسم مع المقدار»؟ جسم بلامقدار که نداریم. اگر جسم مع المقدار بخواهد موضوع باشد با توجه به اینکه موضوع باید باقی باشد پس جسم با مقدارش باید باقی باشد پس مقدار جسم تغییر نمی‌کند. جواب این است که در اینجا جسم، متحرک در مراتب مقدار است و آنچه باقی است جسم است مع «مقدارٍ مّا». در باب فصل و وصل و امثال آن هم مطلب عیناً از همین قبیل است. این

---

۱. سؤال: پس این، حرکت جوهری نیست زیرا ماده که جوهر است ثابت است.
استاد: قبلاً گفتیم که ماده از خودش فعلیت ندارد. فعلیت ماده تابع فعلیت صورت است. ماده با صورت که بخواهد باقی باشد چطور می‌تواند باقی باشد؟ یکی اینکه اصلاً صورتش عوض نشود و با صورت شخصی باقی باشد. دیگر اینکه صورت به نحو تبادل عوض شود؛ صورتی برود و صورت دیگری بیاید که هیچ‌کدام از ایندو حرکت نیست. اما یک وقت هست ماده همراه با «صورةٌمّا» باقی است و صورش متدرّجاً تغییر می‌کنند. اینکه می‌گوییم: «مع صورةٍ مّا»، «صورةٌما» یک امر اعتباری است و به اعتبار اینکه ماده هیچ وقت بلاصورت نیست می‌گوییم «ماده مع صورةٍمّا» موضوع است.

یکی از جوابهایی است که مرحوم آخوند به اشکال بقای موضوع داده است.

روش مرحوم آخوند در بیان مسائل فلسفی

در اینجا ممکن است چنین اشکال شود ـ و آقای طباطبایی هم اشاره‌ای به این مطلب دارند ـ که چرا مثل مرحوم آخوند خودش را به این مخمصه گرفتار کرده و در صدد توجیه موضوع باقی بر آمده است؟ چرا ایشان در اینجا به نحوی به اشکال شیخ جواب داده است که کأنّه حرف شیخ را که ما در تمام حرکتها نیازمند به موضوعی هستیم که آن موضوع غیر از «ما فیه الحرکه» بوده و نیز باقی و مستمر باشد قبول دارد و همان توجیهی را که آنها در باب کون و فساد کرده‌اند توجیه کنندهٔ حرکت جوهری و نیز حرکت کمّی دانسته است؟

ممکن است به این ایراد این طور پاسخ داد ـ البته آقای طباطبایی به صورت ایراد نگفته‌اند و فقط راه حل مورد نظر خود را گفته‌اند ـ که غالباً بنای مرحوم آخوند در مسائل این طور است که از راههای مختلف وارد یک مطلب می‌شود در حالی که به بعضی از آن راهها نیازی نیست و احیاناً بر خلاف مبانی خودش است. در واقع می‌خواهد بگوید شما که این ایراد را می‌گیرید ایرادتان حتی بر مبنای خودتان هم جواب دارد. پس ارزش جواب مرحوم آخوند در اینجا این مقدار است که به شیخ بگوید که بقای موضوع در حرکت جوهری ایرادی عظیم‌تر و بیشتر از کون و فسادی که خود شما به آن قائل هستید ندارد. چرا در اینجا این اشکال در نظر شما چنین مهم آمده است؟! همان طور که در آنجا قائل به موضوع باقی مستمری هستید که آن موضوع باقی «غیر ما فیه الکون و الفساد» است، در اینجا هم به همان شکل موضوع باقی مستمر داریم. مغایرت موضوع با «ما فیه الحرکه» در حرکت جوهری به اندازهٔ مغایرت موضوع در آنجایی است که کون و فساد واقع می‌شود.

پس اینکه حرفهای مرحوم آخوند پایین و بالا دارد، نه به این دلیل است که ایشان از حرفهای خودش غفلت می‌کرده بلکه از این جهت است که روی مسلک قوم حرف می‌زده است. حتی خود مرحوم آخوند در بعضی از سخنانش، ولو به ندرت، گفته است که کون و فساد محال است، به همین دلیل که ماده نمی‌تواند در ضمن «صورةٌ ما» باقی باشد. ماده اگر بخواهد باقی باشد فقط در ضمن صورت واحد متدرج و یا در ضمن یک صورت ساکن و ثابت می‌تواند باقی باشد.

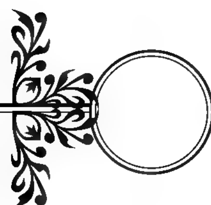
پس در مورد اینکه مرحوم آخوند در باب حرکت در جوهر به لزوم بقای موضوعی که

مغایر با جوهر (ما فیه الحرکه) بوده و مستمرالوجود هم باشد قائل شده است، چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم این فقط به عنوان مماشات با قوم است و ایشان خواسته است مطلب را حتی بر مبنای خود شیخ و امثال او تمام کرده باشد.

گذشته از این، مرحوم آخوند در چند فصل پیش گفت که هیچ چیزی در طبیعت، حتی مادهٔ اولیٰ باقی نیست و مادهٔ اولی هم باقی و مستمر نیست چون اصلاً از خودش حکمی ندارد و مثل معنای حرفی است که تابع اسم است. مادهٔ اولیٰ باقی است به بقای صورت و فانی است به فنای آن؛ متدرج است به تدرج صورت و ثابت است به ثبات آن. شما به تبع هیولی «صورةٌمّا»یی فرض می‌کنید در حالی که هیولی حکمی ندارد. حال که مرحوم آخوند حتی برای هیولی ثبات و استمرار قائل نیست، آنچه در اینجا می‌گوید از باب مماشات با قوم بوده و خواسته بگوید بر مبنای خود شیخ هم ایراد وارد نیست.

چرا «صورةٌ ما» امری اعتباری است؟

به هر حال اگر کسی بگوید مسئلهٔ «صورةٌ ما» (در مقابل صور شخصیه) یک اعتبار ذهن است ـ گرچه حاجی خواسته است آن را توجیه کند ولی نتوانسته است ـ [می‌گوییم چنین اشکالی مشترک‌الورود است.] اما چرا «صورةٌ مّا» امری اعتباری است؟ فرض کنید در طول یک سال در هر دقیقه فردی وارد یک اتاق شده و فرد قبلی خارج شود. آیا می‌توانیم بگوییم در طول این یک سال «انسانٌ ما» در اتاق باقی است؟ بله، زیرا می‌توانیم «انسانٌ مّا» را مانند یک امر باقی فرض کنیم. ولی به نظر دقیق «انسانٌ ما» جز اعتبار ذهن چیز دیگری نیست. در مدت یک سال چیزی به نام «انسانٌ ما» در این اتاق وجود نداشته است بلکه «انسانها» وجود داشته‌اند به این نحو که هر کدام در ظرف یک دقیقه وجود داشته‌اند. پس آنچه در اینجا در واقع موجود است وجود انسان است به نحو کثرت، اما اینکه وجود انسان به نحو وحدت باقی باشد، صرف اعتبار ذهن است. مرحوم آخوند در جاهای دیگر مکرر گفته است که این حرف غلط است که «الطبیعة یوجد بوجود فردٍ مّا و ینعدم بانعدام جمیع الافراد»، بلکه صحیح آن است که بگوییم «الطبیعة یوجد بوجود فرد واحد و ینعدم بانعدام ذلک الفرد»، زیرا طبیعت (یعنی کلی طبیعی) نه واحد است نه کثیر، بلکه واحد است به وحدت افراد، و کثیر است به کثرت افراد. پس این «صورةٌ مّا»یی که در اینجا می‌گوییم و مخصوصاً آنچه در باب کون و فساد گفته می‌شود جز یک امر انتزاعی چیز دیگری نیست.



جلسهٔ سی و نهم

بسم الله الرحمن الرحيم

«**و ليس تماميته بمجرد الجسمية بل هی مبدأ قوته و حامل إمكانه...**»[1].

بحث ما دربارهٔ مسئلهٔ بقای موضوع در حرکت جوهری و در حرکت کمّی بود. گفتیم که این مسئله یک معضل بزرگ بوده است، معضلی که برای مثل شیخ در باب حرکت جوهری سبب نفی حرکت جوهری شده است و در باب حرکت کمّی ـ با اینکه شیخ منکر حرکت کمّی نیست و نمی‌تواند باشد ـ سبب شده است که شیخ نتواند موضوع حرکت کمّی را توجیه کند. او تنها چند فرض را مطرح کرده است بدون آنکه خودش به هیچ یک از آنها اعتماد کند و در آخر گفته است که شاید بعدها دیگران این معضل را حل کنند.

مرحوم آخوند می‌خواهند هم در باب حرکت کمّی و هم در باب حرکت جوهری این مشکل را حل کنند. البته باز این مطلب را فراموش نکنیم که در ابتدا ما راجع به اینکه اصلاً چرا در باب حرکت نیازمند به فرض موضوع هستیم و آیا در باب حرکت جوهری چنین نیازی وجود دارد یا ندارد، بحث کردیم و بعد هم شاید بحث کنیم. می‌توان گفت که اساساً نیازی به فرض موضوع باقیِ مستمر نیست، ولی فعلاً فرض مرحوم آخوند این

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۵، ص ۹۴.

است که نیاز به چنین موضوعی هست.

راه اول در توجیه بقای موضوع

بنای سخن مرحوم آخوند در اینجا بر این بود که موضوع باقی همان مادهٔ اولی است، برای اینکه حرکت در صورت واقع می‌شود و حرکت در جوهر یعنی تبدل صور جوهری، و این بدین معناست که ماده در مراتب صورت، متغیر و متحرک است. در اینجا این سؤال پیش آمد که مگر مادهٔ فلسفی و هیولای اولی شخصیت و وجود مستقلی دارد تا بتواند باقی باشد و ملاک وحدت در حرکت واقع شود[1]؟ اگر صورت متغیر باشد و ماده باقی باشد این مساوی است با استقلال ماده از صورت.

جواب دادند که ما نمی‌گوییم ماده جدای از صورت وجود دارد؛ همیشه ماده همراه یک صورتی است. در کون و فسادها که آقایان قائل هستند، ماده همراه با «صورةٌ مّا» است. در کون و فساد صورتها «متبادل» می‌شوند؛ یک صورت می‌رود و صورتی دیگر جای آن را می‌گیرد. پس همیشه ماده در پناه یک صورتی است؛ در پناه آن چیزی است که به آن تشخص می‌دهد. پس آن که باقی است «ماده مع صورةٍ مّا» است. در باب حرکت، صورتها «متبادل» نیستند بلکه «متبدل» هستند، ولی «متبدل علی نعت الاتصال» هستند، از قبیل تبدل مراتب یک شیء واحد. در حرکت به طریق اولیٰ ماده همیشه همراه صورت است. در هر لحظه‌ای که ماده را در نظر بگیرید در پناه یک مرتبه از مراتب صورت

---

۱. در گذشته گفته شد که مادهٔ اولایی که فلسفه قائل است از خود هیچ تشخص و وحدتی و هیچ بقا و فنایی ندارد مگر به تبع صورت. ماده متشخص است به تشخص صورت، واحد است به وحدت صورت، کثیر است به کثرت صورت، فانی است به فنای صورت و از خود هیچ حکمی ندارد. حتی خود مرحوم آخوند در **تعلیقات شفا** و یا در **اسفار** چنین تعبیر کرده است که وحدت هیولای اولی «وحدت مبهمه» است. کلمهٔ مبهم باز تا اندازه‌ای مبهم است. ایشان [در توضیح] می‌گوید وحدت مبهمه مثل «وحدت جنسی» است. وحدت جنسی در مقابل وحدت شخصی است. پس وحدت هیولی وحدت جنسی است نه وحدت شخصی و لذا با کثرت شخصی منافات ندارد.
البته این مطلب در میان قدما هم مطرح بوده است که وحدت هیولی چه نوع وحدتی است؟ وحدت شخصی است یا وحدت نوعی و یا وحدت جنسی؟ از بعضی حرفهای مرحوم آخوند برمی‌آید که وحدت هیولی را وحدت جنسی می‌داند که حاجی می‌خواهد آن را به نوعی توجیه کند و بگوید که وحدت هیولی از یک نظر وحدت جنسی است و از یک نظر دیگر وحدت شخصی است.

است. پس هیولی همیشه «مع صورةٍمّا» باقی است.

نحوهٔ جزء بودن ماده برای جسم

اینجا باز سؤال دیگری پیش می‌آید و آن این است که وقتی هیولی همراه با صورةٌ مّا موجود باشد، تشخص هیولی «تشخصٌ مّا» می‌شود زیرا هیولی با هر صورتی و با هر مرتبه‌ای از مراتب صورت یک تشخص دارد. پس صورت که تغییر می‌کند قهراً باید بگویید که ماده هم تغییر می‌کند. پس چه چیزی باقی است؟

جواب می‌دهند که ما باید ببینیم اساساً نیازی که در هر مرکبی از ماده و صورت به ماده داریم چگونه نیازی است. آیا وجود هر چیزی متقوم است به یک صورت شخصی و به یک مادهٔ شخصی، به طوری که این کل به انتفاء صورت شخصی یا مادهٔ شخصی منتفی می‌شود؟ نه، چنان‌که قبلاً توضیح دادیم این یک «کل»ی است که با کلهای دیگر تفاوت دارد. یک جزء این کل به نحو شخصی اعتبار شده و یک جزء دیگر آن به نحو کلی و مبهم اعتبار شده است. اینکه می‌گویند حقیقت جسم مرکب است از ماده و صورت، این جسم حقیقت خودش را چه وقتی از دست می‌دهد؟ اگر این صورت شخصی زایل شود این جسم حقیقتش را از دست می‌دهد ولو یک صورت دیگر جای صورت قبلی بیاید، اما اگر مادهٔ جسم زایل شود و مادهٔ دیگری جای آن را بگیرد، این جسم حقیقتش را از دست نمی‌دهد زیرا ماده در اشیاء به نحو کلی اعتبار می‌شود و صورت به نحو شخصی. به این دلیل است که گفته‌اند: «شیئیّة الشیء بصورته لا بمادته». مقصود این نیست که ماده هیچ نحو دخالتی در جسم ندارد. اگر چنین بود «ضم الحجر فی جنب الانسان» بود و دیگر نباید گفته می‌شد که جسم مرکب است از ماده و صورت. آنجا که می‌گویند جسم مرکب است از ماده و صورت، نمی‌خواهند ماده را کاملاً بی‌دخالت بدانند بلکه ماده را از جنبهٔ شخصی بی‌دخالت می‌دانند ولی از جنبهٔ کلی دخیل می‌دانند که مثالهایش را در گذشته عرض کردیم.

رابطهٔ ماده با جنس و صورت با فصل

بعد مرحوم آخوند به یک مطلب دیگر در ضمن اشاره می‌کنند. در باب ماهیت، میان ماده و جنس و نیز میان صورت و فصل تفاوت قائل می‌شوند. می‌گویند شیء در خارج مرکب است از ماده و صورت، و از نظر ذهنی مرکب است از جنس و فصل. بعد می‌گویند جنس

به ازای ماده است و فصل به ازای صورت، یعنی جنس از ماده انتزاع شده است و فصل از صورت. ممکن است گفته شود که اگر چنین است دیگر نیازی به دو اسم نیست، به جای ماده و صورت بگویید جنس و فصل یا به جای جنس و فصل بگویید ماده و صورت. چرا می‌گویید آنچه که در خارج مرکب است، از ماده و صورت مرکب است اما به تحلیل ذهنی از جنس و فصل مرکب است؟ وقتی می‌گویید جنس از ماده اخذ شده است، پس وجود عینی جنس می‌شود ماده، و وجود ذهنی ماده می‌شود جنس؛ اختلاف فقط به ذهن و خارج است. اگر چنین است نوع هم به اعتبار وجود خارجی‌اش باید نام دیگری داشته باشد در حالی که ندارد.

پاسخ می‌دهند که ماده و جنس و نیز صورت و فصل یکی نیستند. اگر می‌گوییم مأخذ جنس همان ماده است نه معنایش این است که جنس صد در صد همان ماده، و ماده همان جنس است، بلکه مقصود این است که شیء واحد به اعتباری ماده است و به اعتباری جنس. پس اگر می‌گوییم «مأخذ» جنس، ماده است، این اشتباه رخ ندهد که ماده از آن حیث که ماده است مأخذ جنس است، بلکه شیء واحد به اعتباری ماده است و به اعتباری جنس.

اعتبار بشرط لا و اعتبار لابشرط

این اعتبارها چیست؟ اعتبار بشرط لائیت و اعتبار لابشرطیت. توضیح اینکه گاهی یک شیء در خارج مرکب است، به این نحو که کثرت دارد بدون آنکه واقعاً وحدتی داشته باشد و اگر وحدت برای آن اعتبار کنیم اعتباری خواهد بود. همچنین گاهی یک شیء، در خارج وحدت دارد و اگر کثرت برای آن اعتبار کنیم اعتباری خواهد بود. اما در خارج چیزهایی داریم که «واحد فی عین الکثره» است و «کثیر فی عین الوحده» است؛ در عین اینکه کثیر است واحد است و در عین اینکه واحد است کثیر است. «واحد است» یعنی واقعاً وجود واحد و مصداق نوع واحد است و «کثیر است» یعنی وجود خارجی آن ذی مراتب است. برای اینکه ذهن آن را کثیر اعتبار کند منشأ انتزاع واقعی دارد نه اینکه ذهن فرض انیاب اغوالی کند.

مثالهای دیگری هم دارد ولی بهترین مثالش کمیات متصل است. به حکم اینکه وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی، کمیت متصل اگر واقعاً کمیت متصل باشد یک وجود وحدانی دارد. اما این وجود وحدانی به گونه‌ای است که واقعاً قابلیت انتزاع یک

کثرت را دارد، زیرا ذهن می‌تواند آن را به دو قسمت تقسیم کند و باز هر قسمت را می‌تواند تقسیم کند. این تقسیم در خارج وجود ندارد و این کمیت متصل، در خارج دو قسمت نشده است ولی به این نحو است که ذهن می‌تواند برای آن تقسیماتی اعتبار کند. پس کم متصل، هم واقعاً وحدت دارد و هم واقعاً کثرت دارد. «واقعاً کثرت دارد» یعنی به حیثی است که ذهن می‌تواند آن را تجزیه کند[1].

ترکیب جسم از ماده و صورت چنین ترکیبی است زیرا این ترکیب، اتحادی است و یک جسم واقعاً یک وجود واحد است. در عین اینکه این جسم واقعاً یک وجود واحد است عقل می‌تواند از آن، دو حیثیت واقعی انتزاع کند، حیثیت قوه و حیثیت فعلیت[2]. معنی بشرط لائیت و لابشرطیت در اینجا این است که ذهن، در مورد اموری که واقعاً وحدت دارند و نحوهٔ وجودشان به گونه‌ای است که واقعاً قابلیت انتزاع کثرت دارند دو گونه لحاظ دارد. یک لحاظ این است که یک شیء را همان طور که واحد است می‌بیند و لحاظ دیگر، لحاظ تجزیه است. همچنان که قبلاً گفتیم شیئی که مرکب از قوه و فعلیت است چنین نیست که در خارج نیمش قوه باشد و نیمش فعلیت، و در عالم اعیان صورت روی ماده را پوشانده و در درون صورت ماده وجود داشته باشد (چنین ماده‌ای اصلاً خودش صورت و فعلیت است) بلکه این شیء تماماً ماده است و تماماً (بتمامه) صورت است. «بتمامه» که می‌گوییم یعنی از جنبهٔ محسوس بودن نمی‌توانیم آن را تجزیه کنیم، ولی عقل می‌تواند وجود این شیء را به دو حیثیت تجزیه کند: حیثیت ماده و حیثیت صورت. این دو حیثیت، مختلف و دو درجهٔ از وجود است و این دو حیثیت توأم با یکدیگر هستند.

حال یک وقت است که عقل یکی از این دو حیثیت را این طور می‌بیند که در قبال یک حیثیت دیگر قرار گرفته است. این را می‌گویند «اعتبار بشرط لائیت». اما یک وقت

---

۱. البته چیزهایی هم هست که واقعاً وحدت دارند ولی ذهن قادر نیست آنها را تجزیه کند که مجردات از این قبیل هستند. مثال دیگر نقطه است که در خارج واقعاً واحد است ولی قابل تجزیه نیست، و نیز خط از نظر عرْضی، در خارج چنین حالتی دارد.

۲. البته یک مطلب در اینجا هست و آن این است که آیا جسم فقط بنا بر حرکت جوهری می‌تواند مرکب از ماده و صورت باشد و این خصلت حرکت است که قوه و فعلیت در جسم توأماً وجود دارد ـ که ما خود همیشه همین را گفته‌ایم ـ یا اگر قائل به حرکت جوهری هم نشویم و جسم را ساکن بدانیم باز نحوهٔ وحدت جسم به گونه‌ای است که هم واقعاً واحد است و هم واقعاً منشأ انتزاع این کثرت است؟ این بحث را فعلاً مطرح نمی‌کنیم.

است که عقل این حیثیت را می‌بیند بدون اینکه آن را در قبال آن حیثیت دیگر قرار دهد. در این حالت، عقل این حیثیت را آن طور که در واقع و نفس الامر هست می‌بیند، یعنی به حیثی ملاحظه می‌کند که می‌تواند با دیگری باشد و می‌تواند نباشد. البته نه اینکه واقعاً می‌تواند نباشد، بلکه به این معنا که آن را به حیثی ملاحظه می‌کند که می‌تواند در همان حال متحد با دیگری باشد.

مثالی از آیت‌الله بروجردی

در اینجا مرحوم آقای بروجردی در درس اصول خود در بحث «مشتق» مثالی ذکر می‌کردند که از نظر تفهیم مطلب مثال بسیار خوبی است. ایشان به همین امور متصل در خارج مثال می‌زدند. می‌گفتند تمام آب یک حوض (لااقل روی فرض قدما) متصل واحد است. این واقعاً یک واحد است که در اینجا وجود دارد، اما از آن واحدهایی است که واقعاً کثرت از آن قابل انتزاع است. مثلاً ذهن می‌تواند آن را به آب این طرف حوض و آب آن طرف حوض تقسیم کند، ولی این آبهای مختلف در خارج جدای از یکدیگر نیستند بلکه واحد هستند. وقتی قسمتی از آب حوض را ملاحظه می‌کنیم این لحاظ می‌تواند دو شکل پیدا کند: یک شکل این است که به این آب حد می‌بخشد و قسمت خاصی را در نظر می‌گیرد و مثلاً ذهن وتری را رسم می‌کند: این آب از اینجا تا آنجا. وقتی که در گوشهٔ دیگر حوض می‌ایستیم آیا این همان آب است؟ آب در این گوشه، آن آب قبلی که ذهن برای آن حدی رسم کرده بود نیست. وقتی ذهن این قسمت آب را می‌بیند ـ که در واقع «قسمتی» وجود ندارد ـ و بعد آن قسمت دیگر را می‌بیند می‌گوید این غیر از آن است.

اما یک وقت شما آب همین قسمت حوض را می‌بینید بدون اینکه ذهنتان آن را تحدید کرده و خطی رسم کند و به عبارت دیگر مرزی قائل شود. در این حالت به آن طرف حوض هم که بروید می‌گویید این همان آب است. اعتبار بشرط لائیت و لابشرطیت چنین اعتباری است.

اگر در مورد یک انسان که در خارج جوهر، جسم، نامی، حیوان و ناطق است و یک سلسله اجناس و فصول و ماده و صور دربارهٔ آن صادق است از ما بپرسند که آیا جسمیت در این موجود جزئش است یا جزئش نیست و به چه شکل جزئش است و به چه شکل جزئش نیست، پاسخ می‌دهیم که جسمیت به دو نحو قابل اعتبار است. به یک اعتبار این جسمیت عین ناطقیت است، چون روح و بدن مثل هر ماده و صورت دیگری دو امر مجزا

از یکدیگر نیستند. مادام که روح با بدن هست مجموع ایندو یک واحد واقعی را به وجود می‌آورند نه یک واحد اعتباری[1]. جسمیت به یک اعتبار که اعتبار لابشرطی باشد، حتی بر روح صادق است؛ همان روح مجرد هم جسم است. آن معنی لابشرطی که در مورد جسم داریم حتی در مورد روح هم صدق می‌کند و بلکه جدا شدنی نیست. ولی در اعتبار دیگر (بشرط لا) فقط جنبهٔ جسمیت را ملاحظه می‌کنیم و نظرمان محدود به همین جزء است. به این اعتبار، این ماده است و صورت (روح) در مقابل آن است. پس اعتبار ماده و صورت اعتبار کثرت است و اعتبار جنس و فصل اعتبار وحدت. به این دلیل است که جنس و فصل را با ماده و صورت یکی نمی‌گیرند و در عین حال می‌گویند جنس از ماده اخذ شده است و فصل از صورت.

بنابراین اگر کسی بگوید که چگونه است که جنس و ماده و نیز صورت و فصل یکی نیستند، جواب می‌دهیم که جنس از همان چیزی اخذ شده است که ماده اخذ شده (چون ماده خودش یک ماهیت و از انواع جواهر است) و فصل از همان چیزی انتزاع شده است که صورت انتزاع شده است، ولی آن چیزی که مأخذ جنس است، وقتی به طور لابشرط اعتبار شود یعنی وقتی به حالت وحدت و یگانگی و بدون مرزهای قابل انتزاع در نظر گرفته شود جنس از آن انتزاع می‌شود و وقتی به نحو بشرط لا اعتبار شود ماده از آن انتزاع می‌شود. در مورد فصل هم همین طور است.

ممکن است کسی بپرسد که شما می‌گویید ماده به نحو شخصی اعتبار نشده است بلکه به نحو کلی و مبهم اعتبار شده است؛ حال اگر جسمیت شیء تغییر کرد ولی فصول آن مثل نامی تغییر نکرد مانند حرکتهای مقداری (حرکت در کم) آیا جسم زایل می‌شود یا

---

۱. اینکه در مورد رابطهٔ روح و بدن به کبوتر و آشیانه مثال زده می‌شود اینها تعبیرهای شعری است. کبوتر و آشیانه دو موجود جدا از یکدیگر هستند و هیچ وحدت واقعی میان آنها حکمفرما نیست. یکی از انحرافاتی که در فلسفه پیدا شد و عکس‌العملهای بدتری هم پیدا کرد ثنویت دکارت بود. فرض افلاطون هم در باب روح و بدن یک فرض ثنوی است. ارسطو مسئله را به شکل ماده و صورت در آورد و از ثنویت روح و بدن کاست. در فلسفهٔ صدرالمتألهین که مسئلهٔ حرکت جوهری مطرح می‌شود از ثنویت بیشتر کاسته می‌شود و جنبهٔ وحدت بسیار تقویت می‌شود. بر عکس در اروپا قضیه در جهت عکس حرکت می‌کند و از زمان دکارت باز می‌گردند به ثنویتی از قبیل ثنویت افلاطون، یعنی اصلاً روح برای خودش چیزی است و بدن هم برای خودش چیزی است؛ مصلحت اقتضا کرده است که روح و بدن چند صباحی در کنار یکدیگر زندگی کنند، مثل زن و شوهری که میان آنها زوجیت اعتباری برقرار است.

زایل نمی‌شود؟ اشکال حرکت در کم این بود که فرق کمیت با جسم طبیعی یک فرق تحلیلی است و اگر کمیت شیء تغییر کند جسم مطلق تغییر کرده است. اگر شخص کم شخص کم نباشد، شخص جسم شخص جسم نیست. پس آیا در حرکتهای کمّی مثل نمو و ذبول یا مثل تخلخل و تکاثف، جسم زایل می‌شود؟

مرحوم آخوند در پاسخ می‌گوید جسم به اعتبار اینکه ماده است نوعی است در مقابل صورت. به این اعتبار با تغییر کمّی، این جسم از بین می‌رود و جسم دیگری پدید می‌آید زیرا این ماده از بین رفت و مادهٔ دیگر پدید آمد. ولی جسم به اعتبار لابشرطیت آن با رفتن ماده از بین نمی‌رود و به بقای صورت باقی است. صورت که باقی باشد، جسم به اعتبار جنسیت خودش باقی است.

راه دوم برای توجیه بقای موضوع

مرحوم آخوند بعد بدون آنکه متذکر شود که از مطلبی به مطلبی دیگر رفته است، وارد مطلب دیگری شده است[1]. ایشان تا اینجا می‌خواست بقای هیولی را به این صورت توجیه کند که هیولی مع صورة مّا موجود است نه به اعتبار صورت خاص شخصی، پس موضوع باقی است. یکمرتبه سخن، رنگ و شکل دیگری به خود می‌گیرد و می‌گوید تمام حقیقت یک شیء فصل اخیر آن است؛ یعنی اگر فصل باشد، تمام حقیقت شیء هست و اگر نباشد هیچ چیزی از آن شیء، موجود نیست نه اینکه جزئش موجود نیست[2].

---

۱. همچنان که قبلاً هم عرض کردم مسئلهٔ بقای موضوع در حرکت جوهری، خودش یک مسئلهٔ مشکلی است و بعدها هم اتباع شیخ که منکر حرکت جوهری بودند، به همین مطلب چسبیدند. گذشته از معضل بودن این مسئله که خیلی هم معضل نیست، کلمات مرحوم آخوند در اینجا تا حد زیادی معضل ایجاد کرده است. ایشان مطلب را به صورت روشنی بیان نکرده‌اند و از مطلبی به مطلبی دیگر رفته‌اند، گاهی بدون اینکه در بیان ایشان مشخص باشد. البته محشین و شارحان مثل مرحوم حاجی و آقا علی مدرس در کتاب **بدایع الحکم** مطلب را کاملاً توضیح داده‌اند. از بیان مرحوم آخوند مطالب مختلف و متنوعی استفاده می‌شود و حاشیهٔ حاجی در اینجا قابل توجه است.

۲. به عبارت دیگر منطقیین تا به حال به ما این طور می‌گفتند که حد تام شیء وابسته به جنس و فصل شیء هر دو هست. اگر شیء را به جنس تنها تعریف کنیم «حد ناقص» است و اگر به فصل تنها تعریف کنیم باز حد ناقص است و تنها جزئی از حقیقت شیء بیان شده است. بعد حرف دیگری پیدا شده است که نه، اگر ما شیء را به فصلش تعریف

←

این مسئله به بقای موضوع چه ارتباطی دارد؟ پاسخ این است که ما تا به حال می‌خواستیم هیولی را به تبع صورة مّا محفوظ نگه داریم و آن صورة مّا همان مواد بود (مواد ثانویه نه مواد اولیه). این طور می‌خواستیم بگوییم که «هیولی مع جسمیةمّا» باقی است و این برای بقای هیولی کافی است. حال یک قدم جلوتر می‌رویم و می‌گوییم آن که اصل و اساس است، فصل اخیر و صورت اخیر است و صورت اخیر همیشه باقی است. چون صورت اخیر همیشه باقی است، هیولی با صورت شخصی واقعی همیشه باقی است. پس چرا در اینجا فرض صورةٌ مّا بکنیم؟

نقدی بر کلیات خمس بر مبنای نظریهٔ «فصل اخیر»

من مدتها پیش دربارهٔ این مطلب فکر کردم و در بعضی از نوشته‌های عربی خودم هم نوشتم و یک وقت به طور مختصر آن را با آقای طباطبایی در میان گذاشتم گو اینکه ایشان قانع نشدند. البته خود ایشان وقتی که **نهایة الحکمه** را می‌نوشتند می‌گفتند که این مطلب معضل بسیار بزرگی است و با حرفهای قدما حل نمی‌شود، و نمی‌دانم که ایشان در **نهایة الحکمه** مطلب را چطور حل کرده‌اند. اگر ما این حرف را قبول کنیم ـ که می‌توانیم قبول کنیم ـ به نظر ما بنیان کلیات خمس در هم می‌ریزد، و بریزد.

قدما کلیات خمس را مسلّم گرفته‌اند و در کلمات خود مرحوم آخوند هم باز بنای سخن بر همین است که کلیات خمس عبارتند از جنس، نوع، فصل، عرضی عام و عرضی خاص. روی مبنایی که توضیح دادیم، ما دیگر کلیات خمس نداریم، یعنی فرق میان نوع و فصل صرفاً فرق اعتباری می‌شود نه فرق حقیقی. اگر بنا بشود فصل را متضمن جنس بدانیم دیگر با نوع فرقی نمی‌کند. آنوقتی می‌توانیم فصل را فصل بدانیم که فصل را عرضی جنس، و جنس را عرضی فصل بدانیم یعنی دو ذات خارج از یکدیگر، که قدما این‌طور می‌گفتند و فلسفه‌شان هم همین را اقتضا می‌کرد. اما بحثهای اصالت وجودی

← کنیم، باز هم تمام حقیقت شیء را بیان کرده‌ایم نه جزء حقیقتش را، برای اینکه فصل شامل تمام کمالات گذشته است و از آن جمله کمال جنسی. این طور نیست که فصل به آن معنای جنسی ضمیمه شود و در فصل معنی جنسی وجود نداشته باشد آنچنان که در جنس معنی فصلی وجود ندارد. در ناطق معنی حیوانیت هم واقعاً گنجانده شده است. پس اساساً باید حرف دیگری بگوییم و آن این است که مادام که فصل اخیر شیء باقی است، هویت شیء باقی است؛ همیشه دعا کنیم سر فصل اخیر سلامت باشد!

مرحوم آخوند کار را به اینجا کشانده است که «تمام حقیقة الشیء فصله الاخیر» و تمام حقایق اجناس و فصول گذشته در فصل اخیر جمع است و فصل اخیر متضمن همهٔ آن معانی گذشته است ولی به نحو اجمال. پس این فصل با فصولی که قدما می‌گفتند زمین تا آسمان تفاوت دارد و چیز دیگری است.

شاید علت اینکه مرحوم آخوند بعد حرفی زده است که به نحو دیگری عدول از کلیات خمس است این باشد که ایشان بعد که دیده است تمام احکامی که برای فصل می‌گوید برای یک ماهیت خیلی زیاد است (چطور یک ماهیت می‌تواند در مرتبهٔ ذات خودش در عین بساطت متضمن همهٔ اجناس و فصول دیگر باشد) لذا آمده است آن حرف معروف را گفته است که فصول در آخر به «انحاء وجودات» برمی‌گردد. پس، از نظر ایشان اصلاً فصول حقیقی، وجودات و انحای وجودات هستند.

اگر بخواهیم به این حرف قائل شویم، به نحو دیگر کلیات خمس بهم می‌ریزد، زیرا در واقع فصل را منکر شده‌ایم. اینکه بگوییم آن چیزی که تا به حال به عنوان فصل می‌گفتند و احکام و خواصی داشت از باب ماهیات نیست، باعث می‌شود کلیات خمس از بین برود. داستان این مطلب در باب ماهیات داستان مفصلی است. به هر حال اینکه مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید تمام حقیقت شیء فصل اخیر است و مادام که فصل اخیر شیء محفوظ است ـ و در واقع به یک اعتبار مادام که صورت محفوظ است ـ تمام معانی آن شیء در آن محفوظ است، به نوعی انکار کلیات خمس است.

تشکیک تبعی ماهیت

ما آنجا این حرف را [هم] زدیم که آقای طباطبایی قبول نمی‌کردند. گفتیم لازمهٔ این حرف این است که ما در مسئلهٔ «تشکیک در ماهیت» تجدید نظر کنیم و بدون اینکه نظریهٔ مشهور را نفی کرده باشیم به «تشکیک تبعی ماهیت» قائل شویم. در مورد اینکه آیا تشکیک در ماهیت جایز است یا جایز نیست شیخ می‌گوید جایز نیست و مرحوم آخوند هم می‌گوید جایز نیست؛ همه می‌گویند جایز نیست و این را یکی از دلایل اصالت وجود دانسته‌اند. ما هم می‌گوییم تشکیک در ماهیت جایز نیست ولی به این نحو که محال است وجود اصیل نباشد و ماهیت اصیل باشد و تشکیک هم از ذات خودش برخیزد. اما یک نوع دیگر تشکیک در ماهیت می‌توان داشت که با حرف آقایان هم منافات ندارد و آن تشکیک تبعی به تبع وجود است. ماهیت در ذات خودش قابل تشکیک نیست ولی به

تبع وجود قابل تشکیک هست. مانعی ندارد که وقتی یک وجود قابل شدت و ضعف بود، ماهیت به اعتبار آن وجودش یعنی به نحو بالعرض و المجاز قابل شدت و ضعف باشد. در این صورت فرق جنس و فصل چگونه می‌شود؟ تقریباً نوعی فرق شدید با ضعیف می‌شود در مرتبهٔ ماهیت. چون این مطلب هم خیلی مفصل است از بحث بیشتر صرف نظر کرده و از آن می‌گذریم.

راه سوم برای توجیه بقای موضوع

تا اینجا ما در باب ملاک بقای موضوع دو مطلب را بیان کردیم. یکی اینکه هیولی باقی است به بقای صورةٌ مّا، که مراد از «صورةٌ مّا» همان صورتهای متوسط است که فردش عوض می‌شود و فرد دیگر می‌آید، همانها که به یک اعتبار ماده‌اند و به یک اعتبار صورت.

مطلب دوم این بود که هیولی باقی است به بقای صورت اخیر و فصل اخیر.

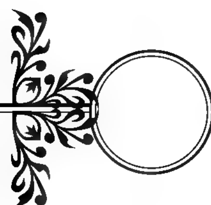
بعد مرحوم آخوند کلمهٔ «ایضاً» را آورده که مشعر به این است که می‌خواهد مطلب سومی را در باب ملاک بقای موضوع مطرح کند و آن این است که می‌گوید ما قائل به مثالهای افلاطونی هستیم (ایشان تعبیر به مثالهای افلاطونی نمی‌کند ولی مقصود همان است) و معتقدیم که هر حقیقتی و هر نوعی در عالم ماده و طبیعت، ظلّ یک حقیقت دیگری در عالم ماورای طبیعت است که نسبت ایندو نسبت ظل و ذی‌ظل و نسبت «فیء» و شیء است. ما ایندو را نباید دو امر جداگانه فرض کنیم، بلکه مثل دو چهره از شیء واحد است، به این معنا که همهٔ حقایق عالم، یک وجههٔ ثابت و یک وجههٔ متغیر دارند. وجههٔ ثابتشان همان وجههٔ غیبی و ملکوتی یا افلاطونی است و وجههٔ متغیرشان، وجههٔ مادی و طبیعی است. بنابراین هر چیزی در آنِ واحد، هم زایل است و هم باقی؛ از وجههٔ مادی متصرم، زایل و غیر باقی است و از وجههٔ غیرمادی باقی است.

حال ببینیم اصلاً ما چرا نیاز به موضوع داریم؟ برای اینکه اگر موضوع در کار نباشد، وحدتی محفوظ نیست. مرحوم آخوند می‌گوید این وحدت محفوظ است و ضرورتی ندارد که یک امر مادی این وحدت را حفظ کند. بنابراین اگر از جنبهٔ مادی هیچ وحدتی هم در کار نباشد باز مشکلی پیش نمی‌آید زیرا از جنبهٔ غیرمادی، وحدت و تشخص محفوظ است. در واقع این طور است که ما موضوع را هیولی در نظر می‌گیریم. حال اگر صورةٌ مّا نتواند هیولی را بشخصیته محفوظ نگه دارد و اگر فصل اخیر نتواند هیولی را بشخصیته محفوظ نگه دارد، آن عقل مجرد و مثال می‌تواند حافظ وحدت و شخصیت باشد، نه از

این باب که حافظ وحدت، چیز دیگری باشد بلکه از این جهت که همین شیء یک نحو وجود باقی در عالم دیگر دارد و همان نحوهٔ وجود باقی در عالم دیگر، کافی است برای اینکه حافظ وحدت باشد. این هم بیان دیگری برای بقای موضوع در حـرکت جـوهری است. بیان چهارمی هم هست که در جلسهٔ بعد توضیح می‌دهیم.



جلسهٔ چهلم



بسم الله الرحمن الرحیم

«فلنرجع الی ما کنا فیه فنقول: الحق أن الحرکة کما یجوز...» [1].

مطالبی راجع به مسئلهٔ بقای موضوع در حرکت جوهری و اینکه موضوع باقی در حرکت جوهری چیست بیان شد و بحث این قسمت ادامهٔ همان مباحث است. گفتیم که اشکال بقای موضوع، اشکال مشترکی است میان حرکت در جوهر و حرکت کمیه، و شیخ با اینکه قائل به حرکت کمیه است در تصویر موضوع حرکت کمیه دچار اشکال و تردید شده است. مرحوم آخوند، هم در مورد حرکت کمیه و هم در مورد حرکت جوهریه تصویر خاصی از موضوع ارائه کرد. ایشان بعد از اینکه از این بحثها فارغ می‌شود می‌فرماید حق این است که همان‌طور که حرکت در برخی مقولات و مخصوصاً کمیت جایز است، در جوهر هم عیناً جایز است.

گریزی به مسئلهٔ تشخص

بعد در اینجا مطلبی آمده است که می‌تواند یک نوع تشبیه باشد همچنان که می‌تواند بیان

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۵، ص ۹۶.

جدیدی باشد همان طور که حاجی گفته است. می‌گوید ما مسئلهٔ دیگری را در اینجا مطرح می‌کنیم و آن مسئلهٔ «مشخّـِصات» است. در هر جا که یک طبیعت، افراد متعدد و متکثری داشته باشد کثرت افراد بدون مشخصات یعنی بدون یک سلسله اموری که «مابه‌الامتیازِ» یک شخص از سایر اشخاص باشد امکان‌پذیر نیست. اگر یک طبیعت به نحوی باشد که افرادش «صرف الحقیقه» و «صرف الطبیعه» باشند، یعنی مشخّـِصات بالخصوص نداشته باشند، محال است که این طبیعت افراد متکثر پیدا کند و قهراً طبیعتی منحصر در فرد می‌شود. لهذا حکما معتقدند که در عالم مجردات، هر طبیعتی منحصر در فرد خودش است یعنی یک طبیعت و ماهیت دارای بیش از یک فرد نیست.

در عالم طبیعت که یک ماهیت می‌تواند افراد متعدد داشته باشد از این جهت است که هر فردی می‌تواند مشخصات مخصوص به خود داشته باشد. مثلاً افراد انسان در عین اینکه در ماهیت انسانیت شریک هستند، هر کدام مشخصاتی دارد که فرد دیگر ندارد. این مشخصات «مابه‌الامتیاز» آن هستند. اینکه این انسان الان در اینجا قرار گرفته است و نه در جای دیگر، یا محاذاتش با شیء دیگر چنین است، امری است که امکان ندارد بیش از یک فرد دارای آن باشد. معمولاً فلاسفه اموری مانند زمان، مکان، وضع، کم، کیف و امثال آن را که عارض فرد می‌شوند، «مشخّـِصات» می‌نامند و معتقدند که طبیعت به خاطر این امور شخص شده است.

مرحوم آخوند این را قبول ندارد بلکه آنچه را فارابی گفته است و با مسلک خودش خوب جور درمی‌آید می‌پذیرد. طبق این نظریه، ملاک تشخص خود وجود است نه این اموری که ذکر کردیم. این‌طور نیست که انسان به علاوهٔ کم، به علاوهٔ کیف و مانند آن می‌شود جزئی. اگر میلیونها خصوصیت اینچنینی بر ماهیت اضافه کنیم از کلیت خارج نمی‌شود. جزئی شدن تنها به وجود است و وجود هم عین واقعیت است. ایشان آنچه دیگران مشخصات می‌دانند «اَمارات تشخص» می‌نامد. البته مرحوم آخوند گاهی در کلمات خودش همان تعبیر دیگران را به کار می‌برد و از امارات تشخص به «مشخصات» تعبیر می‌کند کما اینکه در اینجا هم این کلمه را به کار برده است. این امور را چه مشخص بدانیم و چه از لوازم و امارات تشخص، به هر حال وجود اینها در وجود یک فرد معتبر است؛ یعنی یک فرد بدون داشتن این مشخصات، خودش خودش نیست.

اشکال و جواب

در اینجا یک سؤال پیش می‌آید و آن این است که خود همین مشخصات متغیرند. کدام فرد انسان است که کمیت ثابت، کیفیت ثابت، وضع ثابت یا زمان و مکان ثابت داشته باشد؟ حال آیا با تغییر این مشخصات، شخص از بین می‌رود؟ نه، شخص باقی است. پس اینها چطور مشخِّص هستند در حالی که خودشان متغیرند؟

جواب می‌دهند که مشخصات با «عرْض عریض» مشخص هستند، نظیر آنچه که اطبا در باب مزاج می‌گویند که این مثال در گذشته مطرح شد[1]. حاصل ترکیب چند عنصر و کیفیت حاصل از این ترکیب در یک موجود زنده را ـ که خود این ترکیب یک نوع ترکیب شیمیایی است ـ «مزاج» می‌گویند. قدما معتقد بودند که از اخلاط اربعه و طبایع اربعه، مزاجی برای فرد به وجود می‌آید که دارای خصوصیاتی مثل درجه‌ای از حرارت، رطوبت، یبوست و امثال آن بوده و همراه با اخلاطی یعنی میزان معینی از خون، صفرا، بلغم و مانند اینهاست. اگر مزاج از بین برود، دیگر قابلیت حیات برای انسان باقی نمی‌ماند و انسان می‌میرد.

آیا مزاج یک حد معین و مشخصی است؟ آیا نسبتی از آب، هوا، خاک و آتش که طبق نظر قدما مزاج را تشکیل می‌دهد یک نسبت ریاضی و هندسی است که اگر اندکی بهم بخورد مزاج معدوم می‌شود؟ نه، این یک عرض عریضی دارد. آب از یک حد خاص نباید کمتر باشد و از حد خاص دیگری نباید بیشتر باشد. همین طور عناصر دیگر باید میان دو حد خاص باشند. مزاج حالت متوسطی است میان دو حد، نه اینکه خودش یک حد معین باشد. لهذا اگر حرارت بدن مقداری بالا یا پایین رود مزاج همچنان باقی است. اما اگر از درجهٔ معینی بالاتر برود و یا از درجهٔ معین دیگری پایین‌تر برود دیگر قابلیت ادامهٔ حیات نیست. این نظیر آن چیزی است که امروز در مورد فشار خون می‌گویند. خون انسان هم یک امر مزاجی است. فشار خون باید میان دو حد معین باشد تا انسان بتواند زنده بماند. شرط بقای حیات یک حد فشار خون خاص نیست که اگر ذره‌ای بالاتر یا پایین‌تر از آن باشد مزاج و حیات به خطر بیفتد بلکه فشار خون می‌تواند میان دو حد نوسان کند.

---

۱. [به جلسه چهاردهم ذیل عنوان «گریزی به یکی از راههای اثبات نفس» مراجعه شود.]

وقتی می‌گوییم زمان، مکان، وضع، کیف یا کم از مشخصات است، معنایش این است که این شیء بدون زمان، مکان، وضع و امثال آن نمی‌تواند موجود باشد. به عبارت دیگر زمانٌ مّا، مکانٌ مّا، کیفٌ مّا، کمٌ مّا و امثال آن در تشخص این شیء معتبر است.

پس در پاسخ به این سؤال که آیا شیئی که مشخصات آن متغیر است، تشخصش باقی است، می‌گوییم هم باقی است و هم باقی نیست. هیچ مشخصی به آن دقتی که می‌خواهید باقی نیست زیرا مشخصات یک شیء تغییر می‌کند ولی در عین حال این شیء در هیچ حالی، خالی از هیچ کدام از این مشخصات نیست یعنی هر کدام را به طور «فردٌ مّا» دارد. به عبارت دیگر، مشخصات در شیء، به وجهی معتبرند و به وجهی غیرمعتبرند؛ «بوجه العموم» معتبرند و «بوجه الخصوص» غیر معتبر. نظیر آنچه در مورد موضوع گفتیم که ماده به وجهی باقی است و به وجهی باقی نیست؛ باقی است «بوجه العموم» چون در ضمن صورةٌ مّا باقی است، و باقی نیست «بوجه الخصوص».

نفی استبعاد از موضوع بودن «ماده مع صورةٍ مّا»

مرحوم آخوند دو مطلب دیگر در اینجا دارند که در آغوش یکدیگر قرار گرفته و به نوعی با یکدیگر مخلوط هستند. یکی ادامهٔ همین مطلبی است که الان عرض کردم. ایشان می‌گوید در حرکات عرضیه‌ای که هیچ ایرادی در آن نیست مثل حرکت در کیف و حرکت در أین، موضوع چیست؟ شما بدون دغدغه می‌گویید موضوع، جوهر یعنی جسم است. مثلاً جسم که در سواد حرکت می‌کند، موضوع جسم است و ما فیه الحرکه سواد است؛ یعنی جسم در هر آنی، دارای فردی از سواد است. این افراد، افراد بالقوه هستند به این معنا که جسم فرد متصل تدریجی دارد که از آن، افراد آنی انتزاع می‌شود. پس معنای اینکه جسم در یک رنگ حرکت می‌کند این است که جسم موضوع است برای حرکت در رنگ.

حال سؤال می‌کنیم که آیا جسم بلاسواد یعنی «جسم لا اسود» موضوع حرکت است یا «جسم اسود»؟ آیا جسم لا اسود در سواد حرکت می‌کند یا جسم اسود؟ مسلّماً جسم اسود در سواد حرکت می‌کند، یعنی جسمی که در مراتب سواد حرکت می‌کند خودش اسود است. پس موضوع حرکت در اینجا جسم اسود است.

مطلب دوم از دو مطلبی که اشاره کردیم این است که وقتی جسم اسود در سواد حرکت می‌کند آیا آن سوادی که در موضوع اخذ شده است، کدام مرتبه از مراتب سواد است؟ هیچ کدام، چون هر مرتبه‌ای را که بگوییم، باقی نیست و حال آنکه سوادی که در

موضوع اخذ شده است، آن است که به بقای جسم باقی است. موضوع آن است که در تمام مراحل باقی است. پس کدام سواد در موضوع اخذ شده است؟ جواب این است که سوادی که در موضوع اعتبار شده است همان «سوادٌ مّا» است که در هر آنی با یک مرتبه از مراتب سواد متحد است.

پس به کسانی که منکر حرکت در جوهر هستند و این حرف که ماده در صورت حرکت می‌کند و مع‌ذلک موضوع حرکت هم، «ماده مع صورةٍ مّا» است به نظرشان مستبعد می‌رسد می‌گوییم موضوع در حرکت جوهری مثل موضوع در حرکات عرضی است. در آنجا هم موضوع، چیزی است با ما فیه الحرکه؛ یعنی نفس ما فیه الحرکه در موضوع اخذ شده است ولی به نحو مبهم. همان طور که متحرک، جسم اسود است یعنی جسمی است که همیشه سوادٌ مّایی دارد نه جسم معرّای از سواد، در باب حرکت جوهری هم موضوع ماده است «مع صورة ما» با اینکه ما فیه الحرکه خودِ صورت است.

بنابراین، همان طور که حاجی در حاشیه بیان کرده‌اند به چندین بیان بقای ماده توجیه شد: بقای ماده به بقای صورةٌ مّا و تشخصش به تشخص صورةٌ مّا؛ بقای ماده به تبع بقای فصل اخیر؛ بقای ماده به تبع جوهر مفارق (مثال افلاطونی) و حتی بقای ماده به خودی خود و به استقلال، یعنی بگوییم آنچه موضوع است خود ماده است.

نکتهٔ بسیار اساسی در باب موضوع حرکت

بعد مرحوم آخوند مطلبی دارد که اگرچه آن را در ادامهٔ این مطلب گفته است ولی مطلبی است که در این باب، اساسِ اساس است، و در جلسات گذشته عرض کردیم که آقای طباطبایی روی همین حرف تکیه کرده‌اند. به اصطلاح «حق قُراح» مطلب این است که اصلاً در حرکت جوهری مسئلهٔ موضوع چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ حکما و از جمله مرحوم آخوند این طور می‌گویند که معنای حرکت در شیء این است که «کون المتحرک بحیث یکون له فی کل آن فرد مما فیه الحرکه». معنای اینکه یک جسم در مکان (أین) حرکت می‌کند این است که این جسم در هر آنی مکانی غیر از مکان قبلی دارد. یا وقتی رنگ یک شیء تغییر می‌کند به این معناست که در هر آنی رنگی دارد غیر از رنگی که در آنِ قبل داشته است. این مطلب درست است ولی باید آن را بشکافیم.

آیا وقتی می‌گوییم که این شیء در هر آنی رنگی دارد یعنی مجموعه‌ای از رنگهای جدای از یکدیگر داریم و این افراد از رنگ، بالفعل از یکدیگر متمایزند؟ آیا به عدد آناتی که

فرض می‌شود، رنگها موجود شده و معدوم می‌شوند و وحدتی میان اینها نیست؟ آیا مقصود این است؟ اگر این است این محال است و از وحدت موضوع هم کاری ساخته نیست زیرا غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شده است و یکی از ادلهٔ بطلان اصالت ماهیت همین است:

کون المراتب فی الاشتداد انواعاً استنار للمراد

وقتی می‌گوییم شیء در حال حرکت در هر آنی یک فرد دارد، اگر مقصود از این افراد، افراد بالفعل باشد از آنجا که به تعداد غیرمتناهی «آن» فرض می‌شود پس به تعداد غیرمتناهی باید افراد داشته باشیم و این محال است. اگر هم محال نباشد، وحدتش را موضوع نمی‌تواند حفظ کند که آقای طباطبایی به این مطلب تصریح دارند. وقتی که نفس مافیه‌الحرکه در ذات خود متعدد است وحدت موضوع سبب نمی‌شود که افراد مافیه‌الحرکه وحدت پیدا کنند. چه بسیار موضوعات واحدی داریم که اعراض متعدد دارند. پس اگر آنها در ذات خود کثرت داشته باشند گذشته از اینکه اساساً چنین امری محال است وحدت موضوع نمی‌تواند دردی را دوا کند.

اما اگر معنای حرکت در شیء این است که متحرک در هر آنی یک فرد غیر از فرد دیگر دارد، در این صورت متحرک دارای دو نوع فرد است: فرد زمانی و فرد آنی. وقتی که شیء حرکت مکانی می‌کند مکانی دارد ممتد به امتداد زمان که یک فرد متدرج است، فردی که در ظرف مثلاً یک ساعت یک وجود واحد یک ساعتی دارد نه وجود آنی. ولی این وجود واحدِ یک ساعتیِ زمانی، به حیثی است که از هر مرتبهٔ آن یک فرد آنی انتزاع می‌شود. پس اینکه متحرک در هر آنی فردی دارد، به اعتبار فرد زمانی آن است. چون یک فرد زمانی متصل واحد واقعی دارد که به امتداد مکان و به امتداد زمان ممتد است و دارای دو امتداد است، از این فرد در هر آنی یک فرد آنی انتزاع می‌شود.

اگر مطلب از این قرار است، ملاک وحدت، وجود زمانیِ مافیه‌الحرکه است نه موضوع، و قبلاً اثبات کردیم که این مطلب فقط با اصالت وجود قابل تفسیر است. لازمهٔ اصالت ماهیت این است که ما فرد تدریجی نداشته باشیم و همهٔ افراد، هم آنی و هم بالفعل باشند و افراد غیرمتناهی، محصور بین حاصرین باشند. حتی وجود «موضوع باقی مستمر» هم نمی‌تواند مصحح وحدت باشد، یعنی اگر افراد در ذات، کثرت داشته باشند و فرد متدرج زمانی نداشته باشیم ـ گذشته از اینکه فی حد ذاته محال است ـ موضوع باقی مستمر نمی‌تواند وحدت را توجیه کند. پس در حرکت در سواد هم اگر یک فرد تدریجی

زمانی نداشته باشیم، موضوع نمی‌تواند وحدت آن را توجیه کند. این مطلب را خود مرحوم آخوند بیان می‌کند و چنان که قبلاً گفتیم آقای طباطبایی همین مطلب را بیان کرده‌اند.

ایشان [یعنی علامهٔ طباطبایی] از همین‌جا نتیجهٔ دیگری می‌گیرند که آن نتیجهٔ دیگر با حرفهای دیگر مرحوم آخوند سازگار است [و آن این است:] وقتی که وحدت مراتب حرکت و حتی بقا و تشخص حرکت به ذات خودش است یعنی به آن فرد تدریجی زمانی خودش است، دیگر نیاز به موضوع نداریم.

ممکن است گفته شود که چون حرکت امری است که وجود برای شیء دیگری دارد نیازمند به موضوع است. جواب می‌دهند که ما دو نوع حرکت داریم. اگر حرکت در اعراض واقع شود، به حکم اینکه مافیه‌الحرکه عرض است و عرض نیازمند به موضوع است، حرکت به موضوع نیاز دارد. اما اگر حرکت در اعراض نباشد و مافیه‌الحرکه نیازمند به موضوع نباشد، حرکت هم نیازمند به موضوع نیست. به عبارت دیگر در حرکت در اعراض، نه این است که طبیعت «حرکت» اقتضای متحرکی غیر از حرکت می‌کند، بلکه «مافیه‌الحرکه» اقتضا می‌کند که متحرک غیر از حرکت باشد. اما در حرکت در جوهر، مافیه‌الحرکه موضوعی را اقتضا نمی‌کند. در حرکت جوهری، حرکت و متحرک یکی است، یعنی موضوع و مافیه‌الحرکه با هم وحدت دارند و لهذا «متحرک بالذات» داریم، یعنی همان ذاتی که متحرک است، همان ذات عیناً حرکت است. پس اساساً ما نیازی نداریم که این‌همه برای پیدا کردن موضوعی که ولو بوجهٍ غیر از مافیه‌الحرکه باشد تلاش کنیم.

سرّ اهتمام مرحوم آخوند به اثبات موضوع

این بیان البته بیان درستی است ولی بیانی نیست که اضافه بر حرفهای خود مرحوم آخوند باشد، برای اینکه خود مرحوم آخوند است که برای اولین بار این مطلب را طرح کرده است که در حرکت جوهری، متحرک عین حرکت است. پس قهراً این سؤال مطرح می‌شود که وقتی مرحوم آخوند خودش این مسئله را طرح و مشکل را حل کرده است پس این همه تلاشی که در اینجا می‌کند تا متحرک را با مافیه‌الحرکه دو چیز فرض کند برای چیست؟ این مطلب برای حکمای بعد مورد بحث و سؤال و جواب واقع شده است.

ظاهراً علت این است که مشکل اختصاص به حرکت در جوهر نداشته است. اگر مشکل مختص به حرکت جوهری بود شاید ایشان همان بیان آقای طباطبایی را می‌کرد و رد می‌شد. مشکل عیناً در حرکت کمّی هم وجود داشته است و ما همین جواب را در مورد

حرکت کمّی نمی‌توانیم بدهیم. در حرکت کمّی باید به نحوی میان موضوع و مافیه‌الحرکه امتیاز قائل شویم ولو امتیاز به همان نحوی باشد که اینجا گفتیم. مرحوم آخوند حتی در آخر بیان خود گفت که در حرکات غیر کمّی هم باید عین همین مطلب را بگوییم، یعنی همان‌طور که در حرکات کمّی باید موضوعی فرض کنیم، موضوعی که متلبس است به مافیه‌الحرکه ولی به نحو ابهام، در حرکات کیفی و مانند آن نیز باید موضوع را چیزی بدانیم که متلبس است به همان کیفیت به نحو ابهام.

بنابراین چون مرحوم آخوند در آنجا چاره‌ای نداشته است جز اینکه این مطلب را حل کند، «مماشاةً للقوم» گفته است که عین این مطلب در حرکت جوهری هم قابل پیاده کردن است به این نحو که اگر شما خیلی اصرار دارید که در باب حرکت جوهری باید موضوعی غیر از مافیه‌الحرکه در نظر گرفته شود می‌گوییم آنچه شما در جای دیگر می‌گویید در اینجا هم صدق می‌کند. پس مراد مرحوم آخوند این نیست که حتماً در باب حرکت جوهری باید به نحوی موضوعی غیر از مافیه‌الحرکه فرض کنیم، بلکه این در واقع در جواب قوم است که هر چه که شما در باب حرکات کمّی می‌گویید، عین آن در حرکت جوهری و بلکه حرکت کیفی هم صادق است.

با این توضیح، مطلب نهایی و مطلب اخیر که یک مطلب اساسی است همین است که در کلمات آخر خود مرحوم آخوند آمده است و آن این است که اصلاً اگر ما باشیم و حرکت جوهری، هیچ ضرورتی اقتضا نمی‌کند که قائل به یک موضوع باقی باشیم. مکرر عرض کردیم که سه وجه یا راه برای نیاز به موضوع ذکر شده [که هیچ‌کدام در مورد حرکت جوهری جاری نیست.]

بله، اگر مقصود شما از موضوع، یک معنای اعم باشد و آن اینکه هر حرکتی نیازمند به ماده‌ای است، به این معنی که چیزی باید داشته باشیم که حرکت را قبول کند (زیرا در حرکت قوه و فعلیت هست و بنابراین حامل قوه‌ای لازم است و آن ماده است) در این صورت می‌گوییم که ماده غیر از موضوع است به آن معنی که ما در باب موضوع می‌گوییم. در مورد ماده ضرورتی ندارد که بقای آن را فرض کنیم. وقتی ماده را به عنوان موضوع تلقی می‌کنیم چاره‌ای نداریم از اینکه آن را به نحوی باقی فرض کنیم، ولی [اگر ماده موضوع نباشد لازم نیست که باقی باشد زیرا] هر مرتبه‌ای ماده است برای مرتبهٔ بعد و مرتبهٔ بعد ماده است برای مرتبهٔ دیگر. حتی گفتیم که در حرکت، ماده و صورت، و قوه و فعلیت هماغوش یکدیگرند. خلاصه اینکه اگر موضوع را به معنای ماده بودن بگیریم

حرفی نیست ولی این از بحث فعلی ما خارج است. بحث موضوع در اینجا تمام می‌شود.

حرکات جوهریِ توسطی و قطعی

در انتهای این قسمت مرحوم آخوند مطلبی را در مورد حرکت توسطی و حرکت قطعی بیان می‌کند. گفتیم که مرحوم آخوند هم قائل به حرکت توسطی است و هم قائل به حرکت قطعی است. به اعتبار حرکت قطعی، شیء در حال حرکت یک فرد زمانی متدرج‌الوجود از مافیه الحرکه دارد. این فرد، در زمان موجود است به این معنا که تمامش در تمام زمان موجود است. فردی است ممتد به امتداد زمان؛ اولش در اول زمان حرکت موجود است، وسطش در وسط زمان حرکت، و آخرش هم در آخر زمان حرکت، و به طور کلی هر مرتبه‌اش در مرتبه‌ای از زمان موجود است. این، اعتبار حرکت قطعی است. اما به اعتبار توسطی، حرکت یک موجود بسیطی است که بتمامه در تمام مراتب زمان حرکت موجود است؛ بتمامه در ابتدای زمان حرکت موجود است و همین طور در وسط و انتهای زمان حرکت. وقتی که حرکت چنین دو اعتباری داشته باشد، در همهٔ حرکتها چنین است و بنابراین در حرکت جوهری هم عیناً همین طور است. حرکت جوهری به اعتبار فرد قطعی زمانیِ خودش یک شیء متدرج الوجود در زمان و سیال به سیلان زمان است و به اعتبار فرد توسطی خودش یک موجود آنیّ الوجودی است که در جمیع مراتب زمان مستمر است.

تصویر رابطهٔ میان حرکات جوهری و عرضی

در اینجا مرحوم آخوند مطلبی تحت عنوان «تفریعٌ» ذکر می‌کند[۱] که بهتر بود این تفریع در بحث زمان مطرح می‌شد.

مرحوم آخوند می‌گوید: «**فالحرکة بمنزلة شخص روحها الطبیعة**». تعبیر ایشان این است که نسبت حرکت به طبیعت، نسبت بدن به روح است. حاجی توضیح داده‌اند که مقصود از طبیعت در اینجا همان طبیعت سیال است و در این صورت مقصود از حرکت، حرکت غیر جوهری است. حرکت عرضی به منزلهٔ بدن است، و طبیعت سیال یعنی حرکت جوهری به منزلهٔ روح است. بنابراین نسبت حرکت عرضی با حرکت جوهری، نسبت بدن

---

۱. اجمالاً یادم هست ـ ولی اخیراً مراجعه نکرده‌ام ـ که این مطلب در **تعلیقات شفا** هم آمده است و شاید اصل آن از خود **شفا** باشد.

با روح است. همان طور که روح مقوم بدن است و به منزلهٔ صورت است برای بدن، طبیعت یا حرکت جوهری، مقوم حرکات عرضی است.

بعد می‌گوید: «کما أن الزمان شخص روحها الدهر». بحث زمان و به دنبال آن بحث دهر تفصیلاً خواهد آمد و ما در اینجا برای توضیح عبارت فوق مختصر توضیحی می‌دهیم.

مرحوم آخوند به تبع دیگران زمان را مقدار حرکت می‌داند. هر حرکتی دارای دو مقدار است. یکی همان امتدادی است که به حسب مسافت یا مافیه‌الحرکه پیدا می‌کند و دیگر، مقداری است که آن را «زمان» می‌گوییم.

قدما این زمان عمومی را که همهٔ اشیاء را با آن مقایسه می‌کنیم مقدار حرکت فلک‌الافلاک می‌دانستند در حالی که مرحوم آخوند معتقد است که آن زمان عمومی مقدار حرکت جوهری است. به هر حال زمان مقدار حرکت است و حرکت ـ چه جوهری و چه عرضی ـ و همچنین زمان از مختصات طبیعت است.

حکما قائل به عالمی هستند که آن را عالم دهر یا ملکوت می‌گویند که ما عجالتاً آن را عالم ماورای طبیعت می‌نامیم[1]. نسبت موجودات ملکوتی با عالم مُلک نسبت دو موجود متباین نیست، بلکه طبیعت، تنزل عالم ملکوت و ظل عالم ملکوت است. پس این نسبت مثل نسبتی است که شخص در همین دنیا با ظل و سایهٔ خودش دارد و ظل، یک امر تبعی و نوعی انعکاس است. حکما برای عالم ملکوت و عالم طبیعت به چنین چیزی قائل هستند.

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

نوع مادی یک ذات، در عالم طبیعت وجود دارد و نوع عقلانی آن در عالم ملکوت وجود دارد. ما مثلاً انسان مُلکی و انسان ملکوتی داریم و انسان ملکوتی وجودی متناسب با آن عالم دارد. حتی به قول شیخ اشراق در اعراض هم همین طور است یعنی اگر حرارت مُلکی داریم، حرارت ملکوتی هم داریم. حتی اشکال هندسی و ریاضی هم به عقیدهٔ او همین طور هستند.

---

۱. حکما در اینجا تقسیماتی مانند دهر اَیمن و دهر اَیسر و ملکوت اسفل و ملکوت اعلی دارند که محل بحث ما نیست.

حال، برگردان زمان در آن عالم چیست؟ آنچه مطابق با زمانِ این عالم است و به تعبیر دیگر وجود ملکوتی زمان چیست؟به هر حال، آن وجودی که در آن عالم، متناسب با زمان است، یعنی وجود ملکوتی زمان اصطلاحاً «دهر» نامیده می‌شود. این است که مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید حرکت عرضی به منزلهٔ بدنی است که روحش طبیعت یا حرکت جوهری است، کما اینکه زمان به منزلهٔ بدنی است که روح آن دهر است. این، توضیح اجمالی مطلبی است که تحت عنوان «تفریعٌ» آمده است.

بحثی دربارهٔ اعیا و رعشه

در انتهای این فصل مطلب دیگری تحت عنوان «بحثٌ و تحصیلٌ» آمده که انسان گمان می‌کند ادامهٔ مطالب همین فصل است در صورتی که به یکی از فصول گذشته[1] راجع به اینکه علت مباشر حرکت چیست باز می‌گردد[2]. در گذشته خواندیم که به عقیدهٔ حکما علت مباشر حرکات عرضی، خود طبیعت است. در اینجا دو اشکال بر آن مطلب ذکر می‌کند و جواب می‌دهد.

توضیح اینکه در بدن انسان انواع حرکات و تغییرات پیدا می‌شود، اعم از حرکات ارادی و اختیاری مثل حرکت دست و زبان، و حرکات طبیعی و غیر ارادی مثل حرکت قلب. مستشکل می‌گوید شما فلاسفه معتقد هستید که مبدأ تمام حرکات انسان، خود طبیعت موجود در اعضاست و این حرکات مقتضای طبیعت است. همچنین به اصل

۱.[این مطلب در فصل ۱۵ **اسفار** در جلسهٔ چهاردهم مورد بحث قرار گرفته است.]

۲. همچنان‌که قبلاً هم عرض کردیم، در **اسفار** نوعی بی‌نظمی از نظر ترتیب مطالب دیده می‌شود، بی‌نظمی‌هایی که کاملاً محسوس و مشهود است. یا مرحوم آخوند خودش این کتاب را تنظیم نکرده است و دیگران آن را بدون توجه و دقت تنظیم کرده‌اند و یا اینکه مرحوم آخوند از ابتدا مطالب را به صورت یادداشت نوشته و دیگران آنها را جمع کرده‌اند. فصول و ابواب این کتاب تقدیم و تأخیرهایی دارد که امکان ندارد یک مؤلف به کتاب خود چنین نظم دهد. از همه روشنتر اینکه در برخی جاها می‌گوید ما مطلب را در گذشته گفته‌ایم، در صورتی که در این نظم موجود، مطلب در آینده می‌آید؛ یا می‌گوید در آینده خواهیم گفت، در صورتی که مطلب در گذشته گفته شده است. خیلی مطالب و حتی ابواب مهمی را وعده داده است که در کتاب خواهد آمد در حالی که آن مطالب در این کتاب وجود ندارد. مثلاً مکرراً وعده می‌دهد که ما در بحث نبوات **اسفار** چنین خواهیم گفت، در صورتی که بر خلاف **مبدأ و معاد** که بحث نبوات را دارد **اسفار** این بحث را ندارد.

دیگری قائلید و آن این است که اگر فاعل، فعل را به اقتضای خودش انجام دهد، به حکم اینکه این فعل، طبیعی است به هیچ وجه تضادی میان طبیعت و فعلش وجود ندارد و در نتیجه طبق اصول فلسفی، کندی و خستگی برای فاعل در فعلی که مقتضای ذاتش است معنی ندارد. مطابق آنچه قدما می‌گفتند، جسم که به طرف پایین می‌آید مقتضای طبیعت است. آیا چنین فرضی معنی دارد که بگوییم جسم که به طبیعت خود مایل است که به مرکز زمین برسد از نیرویش کاسته شده و خسته می‌شود؟! همین طور در مورد قوهٔ مغناطیس و نظایر آن.

اما ما می‌بینیم در افعال طبیعت خستگی هست. شما می‌گویید کاری که من انجام می‌دهم، خود طبیعت انجام می‌دهد. اگر این کار، طبیعیِ این طبیعت است باید هر مقدار که کار کنم خسته نشوم در حالی که چنین نیست. مستشکل می‌گوید این اعیاها و خستگیها نشان دهندهٔ یک نوع عدم توافق میان طبیعت و کارش است. این مسئلهٔ خستگی بود.

اشکال دیگر در مورد «رعشه» است. این چه حالتی است که در بدن پیدا می‌شود که مثلاً دست برخی افراد، بی‌اختیار مرتعش است؟ ارتعاش، دو حرکت متضاد به سمت مثلاً بالا و پایین یا چپ و راست است. قوهٔ واحد از آن جهت که واحد است، امکان ندارد که منشأ دو حرکت متضاد باشد. بنابراین رعشه چگونه قابل توجیه است؟

توجیهی که اطبای قدیم ـ که فیلسوف هم بودند ـ در باب رعشه دارند این است که دو نیروی متضاد دائماً در حال تصاحب این حرکت هستند. مثلاً وقتی دست از یک طرف حرکت می‌کند یک نیرو سبب این حرکت است و وقتی در جهت مخالف حرکت می‌کند نیروی دیگری سبب آن است. این امر چگونه صورت می‌گیرد؟ می‌گفتند اگر دست به‌کلی لمس و فلج شود، در این حالت رابطهٔ میان نفس و قوای طبیعی دست به‌کلی قطع شده است و طبیعت، همان حالت اولیهٔ خودش را پیدا کرده است به این معنا که دست مثل یک جسم عادی می‌شود که با قوهٔ ثقل به روی زمین می‌افتد. دست فلج، دیگر اطاعت نفس را نمی‌کند و این ارتباط که شخص اراده کند و اعصاب به تبع این اراده به حرکت درآیند دیگر برقرار نیست. اما حالت رعشه یک حالت بینابین است از این جهت که نوعی خلل در رابطهٔ میان نفس و طبیعت پیدا می‌شود. طبیعت از چنگال نفس رها می‌شود و یک حرکت پیدا می‌شود؛ نفس دوباره به طبیعت چنگ می‌اندازد و می‌خواهد آن را در اختیار بگیرد و لذا حرکت دیگری پیدا می‌شود. بر اثر کشمکش میان نفس و طبیعت، دو حرکت متضاد

پدید می‌آید. این فرضیه‌ای بوده است که اطبای قدیم می‌گفتند. مستشکل می‌گوید اگر قرار است که طبیعت مسخر نفس باشد و آنچه که طبیعت انجام می‌دهد به مقتضای ذات خودش باشد این تنازع و کشمکش میان نفس و طبیعت برای چیست؟ این دو ایراد در مورد اعیا و رعشه در اینجا مطرح شده است.

دو نوع طبیعت انسانی

اینجا مرحوم آخوند روی مسلک خودش جواب می‌دهد[۱]. البته ممکن است جواب دیگری هم داشته باشد که بعد عرض می‌کنم.

ایشان می‌گوید ما دو طبیعت داریم. (این مسئله اگر در اینجا مسئلهٔ مهمی نباشد، در مباحث معاد مسئلهٔ مهمی است.) یک نوع طبیعت، طبیعتی است که مُسخَّر نفس است «طوعاً» و دیگر طبیعتی است که مسخر نفس است «کُرهاً». یک طبیعت، طبیعتی است که منبعث از ذات نفس است، مُنشَأ و معلول خود نفس است و یک طبیعت، طبیعتی است که معلول نفس نیست، بلکه به نحوی مرتبط و متحد با نفس است. طبیعتی که مرتبط و متحد با نفس است، همین است که محسوس است. مادهٔ مَنَویه بعد از آنکه تکامل پیدا می‌کند کم کم نفس در آن پیدا می‌شود.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند ما که الان در اینجا نشسته‌ایم علاوه بر طبیعت مادی محسوس خودمان، یک طبیعت دیگری مماثل و مشابه با آن داریم که معلول نفس و مُنشأ به انشاء نفس است؛ ذاتیِ نفس است و جداناشدنی از نفس. این همان است که از آن به «بدن برزخی»، «بدن اخروی» و یا «بدن مثالی» تعبیر می‌کنند. هر انسانی درست به موازات همین بدن که یک طبیعت است بدن دیگری دارد که آن هم نوعی طبیعت است، یعنی مثل همین طبیعت طول و عرض و عمق دارد. شرط جسمانیت غیر از طول و عرض و عمق داشتن، چیز دیگری نیست زیرا تعریف جسم «جوهر دارای ابعاد ثلاثه» است و بدن مثالی این ابعاد را دارد. بدن مثالی مشابه با همین بدن است. به ازای چشم، چشم و به ازای بینی، بینی دارد. هر چه در این طبیعت هست، در آن طبیعت هم هست. آن طبیعت به حکم اینکه مُنشأ به انشاء نفس است، جزء ذات نفس است و بیشتر جنبهٔ

---

۱. [در این جلسه تنها به اشکال در مورد اعیا پرداخته شده است ولی کل ایراد و پاسخ در مورد مسئلهٔ اعیا و نیز رعشه در جلسهٔ بعد به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.]

صوری دارد و جدا ناشدنی از نفس است و با مردن هم همراه نفس و روح هست.

طبیعت دیگر که طبیعت مادی باشد مادام که نفس در دنیا هست مسخر نفس است. اما این طبیعت، ذاتش یک اقتضا دارد و «تسخیر» برای آن اقتضای ثانوی به وجود آورده است. طبیعت مادی مطیع نفس است ولی آن را کرهاً مطیع کرده‌اند و مادام که با نفس هست مطیع آن است. همین‌که از نفس جدا شود به حالت اولیهٔ خودش باز می‌گردد.

در اینجا پیش از بیان و توضیح ادامهٔ جواب لازم است مثالی عرض کنم چون «فاعلیت بالتسخیر» که از مختصات فلسفهٔ اسلامی است یک مسئلهٔ بسیار مشکلی است و تصورش هم تصور بسیار لطیف و دقیقی است. به عنوان مثال این نوع فاعلیت در مورد فرد قویّ الاراده و نافذ الکلمه مصداق پیدا می‌کند. منظور از نفوذ کلمه، زور و جبر نیست. ممکن است کسی اراده‌ای و جاذبه‌ای داشته باشد که ارادهٔ انسانهای دیگر مسخَّر ارادهٔ او شود و میلشان تحت میل او قرار گیرد. همیشه در دنیا این نوع اشخاص بوده‌اند گرچه برخی امروزیها می‌خواهند نظریهٔ قهرمانان تاریخ را انکار کنند، ولی در یک حدی قابل انکار نیست. وقتی او چیزی را اراده می‌کند، در اثر آن نفوذ خارق‌العاده‌ای که دارد دیگران هم همان را واقعاً اراده می‌کنند و خود را در طریق خواستهٔ او فدا می‌کنند چون خواستهٔ او خواستهٔ خود آنها شده است.

آیا این افراد مجبورند؟ بدون شک مجبوریتی نیست. رسول اکرمی پیدا می‌شود و آن شخصیت فوق‌العاده و آن ارادهٔ عظیم و جاذبهٔ خارق‌العاده به نحوی نفوذ دارد که افراد برای هر گونه فداکاری آمادگی دارند. در جنگ بدر در شرایطی که قافله رفته بود و سپاه قریش آمده بودند و مسلمانان در آمادگی جنگی نبودند حضرت با اصحاب خود مشورت فرمود که چگونه عمل کنیم، بجنگیم یا نجنگیم؟ چند نفر از جمله سعد بن معاذ گفتند: یا رسول الله هر چه شما بگویید ما همان می‌کنیم. اگر شما بگویید که ما خودمان را در این دریا (بحر احمر) بریزیم همین کار را می‌کنیم و اگر بگویید خود را در آتش بیندازیم همان می‌کنیم.

حال آیا این جبر است؟ کدام جبر؟ نه چوبی است و نه فلکی؛ هیچ اجباری در کار نیست. این طبیعی و عادی است، ولی آیا این بدین معناست که اگر پیامبر نبود، سعد بن معاذ «لو خُلّی و طبعه» همین خواسته‌ها را به همین شدت می‌خواست؟ نه، این طور نیست زیرا بعد که پیامبر از دنیا رفت [برخی اصحاب] به حال اول برگشتند درست مثل بدنی که روحش می‌رود. پس از جدا شدن روح، اجزای بدن لااقل تا حدی به حالت اول

برمی‌گردد.

پس قضیه چیست؟ اینجا نوعی تسخیر است، یعنی بدون اینکه جبر و زوری در کار باشد و بدون اینکه چوبی باشد که با آن بخواهند اینها را برانند، این کار را می‌کنند ولی به این معنی که اراده و میل این افراد و طبیعت نفسانی آنها در اثر وضع تسخیری، خود به خود با خواستهٔ آن فرد هماهنگی پیدا می‌کند.

فلاسفه معتقدند که طبیعت مادی آنجا که با روح و نفس متحد می‌شود به چنین تسخیری مسخر نفس می‌شود. مثلاً وقتی که نفس دست این موجود زنده و دارای طبیعت را حرکت می‌دهد نه این است که نفس، طبیعت را مجبور کرده است آن طور که یک انسان، انسان دیگری را مجبور می‌کند، و نه این است که این کار مقتضای ذات طبیعت «لو خلّی و نفسه» است بلکه مقتضای ذات طبیعت است در حال اتصال به نفس، و یک چنین حالت بینابینی در اینجا وجود دارد.

پس مرحوم آخوند سخنش این است که ما دو طبیعت داریم. یکی طبیعتی است که ناشی از ذات نفس است. در مورد این طبیعت ملال، خستگی و کسالت اصلاً معنی ندارد[۱].

۱. در عالم برزخ و در عالم قیامت هیچ شخص متنعمی از تنعم خودش دلزده نمی‌شود. یکی از ایرادهایی که بعضی افراد مطرح می‌کنند این است: این بهشتی که شما می‌گویید، باید خیلی خستگی آور باشد. اگر انسان در یک جا غرق در همهٔ نعمتها آنهم برای همیشه باشد دل انسان را می‌زند. به انسان وقتی خوش می‌گذرد که چیزی را نداشته باشد و بعد به او بدهند و باز چیز دیگری را نداشته باشد و به او بدهند.
قرآن جواب می‌دهد که «**لایبغون عنها حولاً**»(کهف/۱۰۸). این اشاره به این است که اتفاقاً آنجا جایی است که در آن بر خلاف دنیا که انسان در هر وضعی قرار بگیرد باز تحول و تغییری می‌خواهد، به دنبال تحول نیست. یک علت این مطلب ــ که البته علت اساسی‌تر هم دارد ــ این است که آنچه در آنجا هست مقتضای ذات و طبیعت نفس است. خستگی در آنجا مثل این است که مغناطیس یا قوهٔ جاذبه از کار خودش خسته شود. خستگی در این عالم به این علت نیست که لازمهٔ نفس انسان این است که هم چیزی را می‌خواهد هم از آن خسته می‌شود. اصلاً محال است که یک چیز مطلوب بالذاتِ یک طبیعت باشد و طبیعت بعد که به مطلوب بالذات خود رسید بیزاری و تنفر پیدا کند. علت خستگی در این عالم این است که آنچه انسان ابتدا مطلوب خیال می‌کند بعد از اینکه به آن می‌رسد، به نحو طبیعی احساس می‌کند که آن امر، مطلوب حقیقی او نبوده است. عاشق خیال می‌کند که دنیا برای او فقط همان معشوق است و بس، بعد که به او می‌رسد می‌بیند وصال مدفن عشق است. اینکه عشقش در همان جا دفن می‌شود نه از باب این است که به مطلوب بالذات خود رسیده و بعد تنفر پیدا شده است، بلکه از باب این است

←

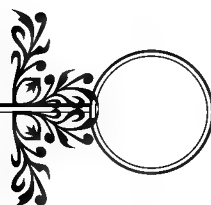
مسئلهٔ خستگی مربوط به طبیعت مادی است نه طبیعت به اصطلاح روحانی. ایشان تعبیر «کرهاً» و در عین حال تعبیر «مسخر» می‌کند. مقصود این است که آنچه که طبیعت مادی انجام می‌دهد، به نحوی مقتضای خود طبیعت است، یعنی غایت خود طبیعت است، و به نحو دیگر مقتضای خود طبیعت نیست. گفتیم این یک امری است بین طبیعت اوّلی و حالت اجبار؛ نه اجبار است و نه طبیعت اوّلی.

پس نوعی کره و کراهت برای طبیعت هست. بنابراین وقتی که طبیعت کارهایی را تحت تسخیر نفس انجام می‌دهد، این اعیا و خستگی ناشی از جنبهٔ استکراه طبیعت است. این فصل به آخر نرسید.



← که واقعاً معشوق بالذاتِ آن فرد این نبوده است ولی خودش خیال می‌کرده که معشوق واقعی همان است. عاشق بعد از رسیدن به معشوق با نوعی استشمام فطری احساس می‌کند که به گمشدهٔ اصلی خود نرسیده است نه اینکه این گمشده و مطلوب او بوده است و حال مطلوب عوض می‌کند؛ مطلوب عوض نمی‌کند بلکه کشف می‌کند که مطلوب واقعی امر دیگری است. لهذا اشیاء اگر به غایت واقعی و حقیقی خود برسند محال است که آرامش پیدا نکنند. آیهٔ «**الا بذکر الله تطمئن القلوب**»(رعد/ ۲۸) اشاره به همین مطلب است، یعنی انسان طبیعتی دارد که به هر چه برسد آرام نمی‌گیرد، مگر آنکه به مطلوب بالذات خود برسد که در این حالت محال است آرام نگیرد و باز هم بخواهد از آنجا به جای دیگر منتقل شود. آنجا سرمنزلی نیست که اندیشهٔ انتقال به منزل دیگر در آن پیدا شود.

جلسهٔ چهل و یکم



بسم الله الرحمن الرحیم

بحثٌ و تحصیلٌ

«و لعلک تقول ایراداً علی ما ذکرناه من أنّ الفاعل القریب لکل حرکة...»[1].

در ادامهٔ این فصل مطلبی تحت عنوان «بحثٌ و تحصیلٌ» آمده است که در جلسهٔ پیش مقداری توضیح دادیم. در اینجا مرحوم آخوند اشکالی را که از شیخ است مطرح کرده و جواب می‌دهد. شیخ به این مطلب که طبیعت تحت تسخیر نفس قرار می‌گیرد قائل است یعنی او هم معتقد است که با پیدایش نفس، طبیعت مادی[2] مقهور نفس می‌شود.

معنای اینکه طبیعت در یک موجود ذی نفس، مقهور نفس است این است که در استخدام نفس است و کارهایش را تحت تدبیر نفس انجام می‌دهد، مانند افرادی که در یک تشکیلات قرار دارند و قدرت قاهری این تشکیلات را اداره می‌کند. هر فردی در عین

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۵، ص ۹۸.

۲. مقصود از «طبیعت مادی» در اینجا قوای مادی جسم است. بدن از یک سلسله عناصر ترکیب شده و یک مرکب خاص است و قهراً یک سلسله قوای مادی و طبیعی در بدن وجود دارد که آنها را اصطلاحاً «طبیعت» می‌گوییم.

اینکه استقلال دارد برنامه‌ای را که از واحد ما فوق به او محول شده است اجرا می‌کند. اگر این فرد جزء این تشکیلات و تابع یک قدرت قاهر بر خودش نمی‌بود خودش آزادانه به شکل دیگری عمل می‌کرد، ولی اکنون عمل او تابع و مقهور یک قوهٔ دیگر است.

نحوهٔ مقهوریت طبیعت برای نفس

این مقدار را شیخ هم قبول دارد که طبیعت مقهور نفس قرار می‌گیرد، ولی بحث در نحوهٔ مقهوریت است. آیا این مقهوریت، شبیه حالت اجبار و اکراه است و طبیعت بر خلاف مقتضای خودش تحت تسخیر نفس عمل می‌کند، و یا نه، وقتی طبیعت مسخّر نفس است دیگر جنبهٔ کُره و اکراه و اجبار معنی ندارد و عملش صد در صد طبیعی می‌شود؟

توضیح اینکه از جمله تقسیماتی که دربارهٔ علت و معلول شده است یکی همین تقسیم است که حرکات و علتها یا طبعی هستند و یا قسری. اگر تقسیم را از ناحیهٔ معلول که حرکت است بیان کنند می‌گویند حرکت یا طبعی است یا قسری، و اگر از ناحیهٔ فاعل بیان کنند می‌گویند فاعل یا بالطبع است و یا بالقسر. «فاعل بالطبع» آن است که فعل فاعل به مقتضای ذات خودش است، یعنی اگر هیچ عامل دیگری دخالت نکند فاعل این کار را انجام می‌دهد، اما کاری که «فاعل بالقسر» انجام می‌دهد تحت اجبار یک عامل بیرونی است. مثال معروف همان است که اگر سنگ را رها کنیم به طبع خود به طرف مرکز زمین می‌آید ولی بالا رفتن سنگ مستلزم آن است که نیرویی از خارج بر آن وارد شود و اگر نیرویی از خارج بر آن وارد نکنیم به طبع خودش بالا نمی‌رود.

فاعلیت بالتسخیر

بعد حکما به یک نوع فاعلیت دیگری رسیده‌اند که دقیقتر است و یک فاعلیت بینابین است؛ نه می‌شود آن را «طبعی» نامید و نه «قسری». این نوع فاعلیت را به «فاعلیت بالتسخیر» اصطلاح کرده‌اند که ظاهراً تا زمان شیخ فاعلیت بالتسخیر از فاعلیت بالطبع و فاعلیت بالقسر تفکیک نمی‌شد. اینکه می‌گوییم فاعلیت بالتسخیر یک فاعلیت بینابین است از این جهت است که کار این فاعل از یک طرف شبیه فاعل بالقسر است، یعنی یک قوهٔ ما فوق وجود دارد که اگر این قوه نبود فاعل این کار را انجام نمی‌داد، و از طرف دیگر شبیه فاعل بالطبع است که فاعل با یک قوهٔ مافوق اتصال پیدا کرده و حالتش عوض شده است، به این معنا که الان که با آن متحد شده، چنین نیست که فاعل به سبب مثلاً یک

ضربهٔ خارجی این کار را می‌کند بلکه در حال اتصال با قوهٔ ما فوق، با او هماهنگ عمل می‌کند.

همان مثالی که در جلسهٔ قبل عرض کردم مثال خوبی است. گاهی افرادی مقهور ارادهٔ افراد دیگر می‌شوند. در مورد افراد دو گونه مقهوریت داریم. گاهی یک فرد، مقهور فرد دیگر می‌شود به این معنا که مقهور «زور» او می‌شود. چماق بالای سرش گرفته که باید این کار را بکنی و اگر نکنی چنین و چنان می‌شود. این حالت، اجبار است. در اینجا اگر این چوبِ بالای سر نباشد او چنین کاری را نمی‌کند. اما یک وقت هست که یک فرد، مقهور «ارادهٔ» فرد دیگر است، یعنی چنان مجذوب او و مرید اوست و چنان تحت تأثیر اوست که هر چه او اراده کند این هم همان را اراده می‌کند، نه اینکه او بالجبر او را وادار می‌کند. البته این حالت تا وقتی است که این رابطه محفوظ است، همین قدر که این رابطه قطع شود مثلاً آن شخصی که ارادهٔ قاهری دارد از دنیا برود مسیر این فرد هم تغییر می‌کند و به حال اول برمی‌گردد.

اشکال شیخ دربارهٔ اعیا و رعشه

شیخ گفته است که طبیعت در حالی که مسخّر نفس است چنین نیست که تمام کارها را از روی طوع و رضا انجام دهد بلکه نوعی کُره و اجبار در کار است. البته شاید مقصود شیخ اجبار در حد قسر نباشد و همان حالت نیمه اجباری باشد. به عقیدهٔ شیخ علت اینکه خستگی برای طبیعت پیدا می‌شود این است که طبیعت آن کار را صد در صد به مقتضای ذات خودش نمی‌کند و الّا معنی ندارد که یک قوه کاری را به مقتضای ذاتش انجام دهد و در عین حال خستگی برای آن پیدا شود.

در مورد رعشه هم همان طور که عرض کردیم، اینها معتقدند که رعشه یک حالت جنگ میان دو حالت مختلف طبیعت است. در اثر بیماری، مثل یک دستگاه الکتریکی که مرتب قطع و وصل می‌شود، یک حالت قطع و وصلی میان نفس و طبیعت پیدا می‌شود و این حالت قطع و وصل است که باعث رعشه می‌شود. شیخ می‌گوید اگر طبیعت در حالی که مسخر نفس است کار را از روی طاعت و رضای محض انجام می‌داد هیچ وقت برای طبیعت خستگی و یا رعشه پیدا نمی‌شد.

پاسخ مبنایی مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در اینجا به شیخ جوابی می‌دهد که قهراً این جواب، مبنایی است. ایشان می‌گوید نفس دارای دو طبیعت است. (البته شیخ قائل به دو طبیعت نیست و این نظریه بعد از مرحوم آخوند پیدا شده است.) ایندو هر کدام واقعاً طبیعت هستند و این دو طبیعت با یکدیگر به نوعی اختلاف عددی دارند. یکی مقهور نفس است طوعاً، و در آن هیچ جنبهٔ کُرهی وجود ندارد، چون منبعث و ناشی از ذات نفس است؛ قوه‌ای است که از خود نفس جوشیده و پدید آمده است و در عین اینکه طبیعت است جزء نفس است. اما طبیعت دیگر، نفس را از روی کره اطاعت می‌کند، همان حالت نیمه کُرهی که عرض کردم؛ یعنی یک امری است که به واسطهٔ اتصال با نفس مسخّر نفس است و مادام که این اتصال محفوظ است (چون وحدت ذاتی با نفس ندارد) مطیع است. اتصال که برداشته شود فوراً به حالت اولیه برمی‌گردد.

این بنا بر مبنا و مسلک خود مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری است یعنی ایشان چون قائل به حرکت جوهری است قائل به این دو طبیعت است. ایشان مدعی است که مثلاً جنین در ابتدا یک طبیعت محض است و مثل همهٔ طبایع عادی عالم، یک مرکب صد در صد طبیعی است، ولی صورت جوهری، قوهٔ جوهری یا همان طبیعت تدریجاً تکامل پیدا می‌کند. همین طبیعت که برای نفس به منزلهٔ ماده است و تدریجاً نفس از آن پیدا می‌شود تکامل پیدا می‌کند، به این معنا که این مرتبه‌ای که مرتبهٔ اول نفس است و صورت است برای مرتبهٔ طبیعی، خودش در مراتب بعد ماده می‌شود برای مراتب عالی‌تر نفس.

نفس به عقیدهٔ ایشان جسمانیّة الحدوث و روحانیة البقاء است[1]. طبیعت آنجا که متحول به نفس می‌شود، چنین نیست که یکمرتبه مثلاً حائلی میان یک امر مادی محض و یک امر مجرد محض پیدا شود. در گذشته هم اشاره کردیم که به یک معنا مادی و مجرد با یکدیگر مخلوط هستند، یعنی مراتب یک شیء تدریجاً از مادیت به تجرد می‌رسد، همان طور که وقتی یک جسم سبز، زرد می‌شود چنین نیست که مثلاً تا این زمان سبز باشد و یکمرتبه یک خط زرد در آن پیدا شود. آنجا که طبیعت متحول به نفس

---

۱. [دربارهٔ معنای صحیح جسمانیةالحدوث بودن نفس در جلسهٔ چهل‌وسوم در پاورقیِ ذیل عنوان «مراد از اتحاد عاقل و معقول چیست؟» توضیحاتی ارائه شده است.]

می‌شود تدریجاً به سوی این مراتب می‌رود، به نحوی که در بعضی مراتب اصلاً نمی‌شود مرزی تشخیص داد و گفت که در این مرز این مجرد است و آن مادی.

نتیجه این می‌شود که نفس در مراحل ابتدایی خودش و مراتب نزدیکی که با طبیعت بدن دارد، خودش یک نوع طبیعت است، یعنی احکام این طبیعت را در این جهت دارد که داری ابعاد سه‌گانه است. این همان است که به آن «بدن مثالی» یا «بدن برزخی» می‌گوییم. این طبیعت، بدن است واقعاً و مشابه این بدن و از مراتب این بدن است. جزء جوهر نفس است و از نفس جداشدنی نیست. این طبیعت که در مراحل اول، ماده بوده است برای نفس، در مراحل آخر که این تبدلات پیدا می‌شود (این بدن یک امر باقی نیست، دائماً در حال تحول است) تدریجاً به صورت یک امر عارضی برای نفس در می‌آید و حکم فضَلات بدن را پیدا می‌کند.

در بدن یک انسان، برخی چیزهایی که جزء مادهٔ بدن است تدریجاً به صورت چرک از بدن جدا می‌شود. چرکهایی که روی بدن انسان است بیشتر همان پوسته‌هایی است که قبلاً به صورت سلولهای زنده بوده و کم کم برخی از آنها به صورت یک امر زاید در می‌آید. یا مثلاً ناخن انسان در ابتدا یک موجود زنده بوده است. البته خصلت جسم نامی را دارد چون رشد می‌کند، ولی خصلت حیوان را ندارد چون حس ندارد و لذا کوتاه کردن ناخن دردی به همراه ندارد. فضلات دیگر از قبیل موی بدن هم از همین قبیل است، یعنی در یک مرحله‌ای جزء بدن و مادهٔ نفس بوده‌اند و بعد به صورت یک سلسله فضلات درآمده‌اند. مرحوم آخوند می‌گوید که این بدن طبیعی ـ یعنی آنچه فعلاً از عناصر تشکیل شده است ـ تدریجاً به صورت امری در می‌آید که از جنبهٔ ارتباطش با نفس حکم فضلات را پیدا می‌کند و جدا شدنش از نفس مثل جدا شدن فضلات دیگر است که در عین اینکه بدن موجود است فضلات جدا می‌شوند.

بنابراین طبق نظر ایشان ما دو طبیعت داریم: طبیعتی که ناشی از ذات نفس است و چون جزء ذات نفس است رضای مطلق و رضای محض [دارد] و مطیع کامل نفس است؛ و طبیعتی که همان قوای موجود در عناصر است و مسخّر نفس است به این معنا که نوعی کُره در کار آنها وجود دارد.

تفکیک میان قوای طبیعی مادی

مرحوم آخوند پس از آنکه می‌گوید: «فلها فی البدن طبیعتان مقهورتان احدیهما طوعاً و

الاخری کرهاً»، چنین می‌گوید: «**و لها ایضاً ضربان من القوی**» یعنی برای نفس دو نوع قوه وجود دارد: قوایی که بالطوع عمل می‌کنند و قوایی که بالکره عمل می‌کنند. در واقع در اینجا مرحوم آخوند حتی میان قوای طبیعی مادی هم نوعی تفکیک قائل می‌شود. می‌گوید بدن دو نوع حرکت دارد، یکی حرکت طبعی مثل برخی حرکات کمّی و کیفی، و دیگر حرکت اختیاری از قبیل حرکات وضعی و أینی. حرکت طبعیِ کمّی مثل رشد بدن، حرکت قلب و یا روده، و حرکت طبعیِ کیفی مثل تغییر رنگ یا حرارت بدن که حرکاتی اختیاری نیستند و انسان آنها را با اراده و اختیار انجام نمی‌دهد بر خلاف رفتن از جایی به جایی که یک حرکت اختیاری است.

مرحوم آخوند می‌گوید خستگی در اعمال طبیعیِ نوع دوم است و درست هم می‌گوید. شما هیچ وقت دیده‌اید که بدن در اعمال طبیعی نوع اول خسته شود؟ مثلاً قلب در حرکت خودش خسته شده نیاز به استراحت داشته باشد یعنی مدتی متوقف بشود و بعد که رفع خستگی شد دوباره شروع به کار کند؟ نه، ایستادن قلب همان و مردن انسان همان. کبد هم از کار خودش به همین اصطلاحی که در اینجا می‌گوییم «خسته» نمی‌شود و احتیاج به یک نوع استراحت پیدا نمی‌کند. این حرف ایشان با آنچه که اطبای امروز خستگی کبد یا خستگی روده می‌گویند منافات ندارد. مقصود اطبا از خستگی، تحمیل کار زیادتر از میزانی است که یک عضو به طور معمولی انجام می‌دهد. این خستگی غیر از خستگی‌ای است که فلاسفه می‌گویند.

پس برای نفس دو نوع قوا و آلات طبیعی هست: نوعی که حرکت آنها حرکت طبعی و به نوعی از روی رضاست و هیچ نوع کُرهی در آن نیست، [و نوعی که حرکت آنها اختیاری است.] در دستهٔ اول خستگی، رعشه و امثال اینها معنی ندارد و تنها در زمینهٔ کارهای اختیاری است که اعیا و رعشه معنی دارد.

بررسی ایراد حاجی

حاجی در اینجا به مرحوم آخوند اعتراض کرده است که این با سخن اول شما چه تفاوتی دارد؟ اول گفتید: «**فلها فی البدن طبیعتان**» یعنی نفس دو نوع طبیعت دارد و هر دو طبیعت، مقهور هستند، یکی از روی کُرْه و دیگری از روی رضا. بعد می‌گویید: «**و لها ایضاً ضربان من القوی**». مگر مقصود شما از طبیعت غیر از قوای طبیعی است؟ پس بازگشت این مطلب دوم به همان اولی است.

ممکن است کسی بگوید این مناقشه وارد است و احیاناً بخواهد آن را این طور حل کند که اگر کلمهٔ «أیضاً» را برداریم «و لها ضربان من القوی» نسبت به عبارت قبلی عطف تفسیری می‌شود.

ولی ظاهراً مرحوم آخوند در اینجا خواسته است مطلب دیگری هم بگوید و آن این است که در باب حرکات طبیعی این مسئله مطرح است ـ اگرچه مرحوم آخوند آن را نه در اینجا بلکه در سفر نفس آورده است ـ که آیا کارهای طبیعی که در بدن صورت می‌گیرد و ما اصطلاحاً آنها را غیراختیاری می‌نامیم واقعاً صد در صد طبیعی است؟ آیا هیچ نحو اراده‌ای از نفس به آنها تعلق نگرفته است؟ یک فعل اگر فعل نفس باشد، با ارادی بودن مساوی است. در اینجا چه باید بگوییم؟

آیا همان طور که برخی امروزیها می‌گویند بگوییم یک سلسله کارهای نفسانی در بدن داریم ـ که همان کارهای اختیاری است ـ و یک سلسله کارهای طبیعی داریم؟ فلسفهٔ دکارت بر همین اساس است. می‌گوید حساب بدن انسان از روان انسان جداست. بدن انسان مثل یک مرکب طبیعی مادی است که مستقل از نفس است. نفس انسان آن است که فکر و اراده می‌کند، همین اراده‌ای که می‌شناسیم. هر کاری که از حوزهٔ اندیشهٔ نفس و از حوزهٔ ارادهٔ نفس بیرون باشد از حوزهٔ نفس بیرون است. پس بدن از روح استقلال دارد کما اینکه روح از بدن استقلال دارد. رابطهٔ روح و بدن مثل رابطهٔ راکب و مرکوب است، که آن یک موجود مستقل است و این هم یک موجود مستقل، و در عین حال یک علاقه و ارتباطی که همان علاقهٔ رکوب باشد میان ایندو وجود دارد. اگر ما در اینجا قائل بشویم که کارهای طبیعی مثل حرکت قلب مستقل از ارادهٔ نفس است، به همان ثنویت دکارت قائل شده‌ایم.

ارادی بودن همهٔ کارهای طبیعی بدن

آیا امثال مرحوم آخوند به چنین ثنویتی قائل هستند؟ مرحوم آخوند در اینجا مطلبی دارد که بسیار شریف و عمیق است و آن این است که هیچ کاری از کارهای طبیعی در حوزهٔ بدن صورت نمی‌گیرد مگر به ارادهٔ ما. عمل قلب همان اندازه ارادی است که حرف‌زدن ما ارادی است، ولی ارادهٔ نفس به کارهای طبیعی «اَحَدِیُّ التعلق» است، یعنی یک ارادهٔ ثابت، پیوسته و غیرمتغیر است. تفاوت این اراده با اراده‌ای که در افعال اختیاری داریم این است که اراده در افعال اختیاری «احدیّ التعلق» نیست بلکه متغیر است. الان اراده می‌کنم

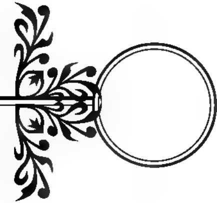
و حرکت می‌کنم ولی بعد اراده می‌کنم و می‌ایستم؛ پشت سرش ارادهٔ یک کار دیگری می‌کنم. اگر در کارهای اختیاری مثل راه رفتن وضع موجود را نمی‌داشتیم و بر راه رفتن، تنها یک اراده از اول عمر تا آخر عمر تعلق گرفته بود راه رفتن مثل همان حرکت قلب می‌شد.

ممکن است کسی بگوید شما چه دلیلی بر این مطلب دارید؟ شاید مطلب همان طور باشد که دکارت می‌گوید. یک دلیل فلسفی بر این مطلب همان مسئلهٔ اتحاد نفس و بدن است که امکان ندارد بدن در هیچ فعلی، از نفس استقلال داشته باشد. ثانیاً تجربیات هم این مطلب را ثابت می‌کند. چرا اشتغال نفس به یک کار حتی مانع یک کار طبیعی می‌شود؟ در یک جلسهٔ دیگر هم به مناسبتی این مطلب را مطرح کردیم که چرا اگر انسان به یک کار فکری که کاری است ارادی، به طور دقیق و شدید بپردازد، غذا خوب هضم نمی‌شود؟ می‌گویند چون توجه نفس کاملاً به آن کار فکری است. اینکه نفس متوجه امر دیگری باشد چه ارتباطی به هضم غذا دارد که علی‌الظاهر کار بدن است؟ آیا اگر یکی از آقایان علما سوار الاغ باشد و در یک مسئلهٔ علمی عمیقاً غور کند الاغ از راه رفتن باز می‌ماند؟! این به الاغ مربوط نیست؛ الاغ کار خودش را مستقلاً انجام می‌دهد. به طور کلی در همهٔ کارهای طبیعی این طور است که اگر انسان از نظر کارهای ارادی فارغ‌البال‌تر باشد، بدن کارهای طبیعی خودش را بهتر انجام می‌دهد. این برای این است که یک نیروست که وقتی به یک طرف متوجه می‌شود از توجهش به طرف دیگر کاسته می‌شود.

مرحوم آخوند در اینجا اگرچه تصریح نکرده است ولی ما بعید نمی‌دانیم که در عبارت دوم که می‌گوید: «و لها ایضاً ضربان من القوی» می‌خواهد میان همین قوای طبیعی هم نوعی تفکیک قائل شود؛ یعنی خستگی قوای طبیعی در عضلاتی که حرکاتشان با ارادهٔ ظاهری صورت می‌گیرد تصور دارد، ولی آن قوای طبیعی‌ای که توجه نفس به آنها «احدی التعلق» است امکان این مقدار اعیا، رعشه و نظایر آن را ندارد. اگر این طور باشد جواب ایراد حاجی هم داده می‌شود.

براهین دیگر بر حرکت جوهری

جلسهٔ چهل و دوم



بسم الله الرحمن الرحیم

فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحرکة فی الجوهر

«إعلم أن الطبیعة الموجودة فی الجسم لایفید شیئاً من الامور الطبیعیة فیه لذاتها...»[1].

بحث دیگری که باز میان مرحوم آخوند و مرحوم حاجی بحث شدیدی برانگیخته است بحث این فصل است. مرحوم آخوند در اینجا براهین دیگری غیر از برهان ربط متغیر به ثابت که قبلاً گذشت[2] بر اثبات حرکت در جوهر اقامه می‌کند. متأسفانه کلمات مرحوم آخوند در کتاب **اسفار** در باب حرکت جوهری مثل خیلی بابهای دیگر از جمله اصالت وجود جمع و جور نیست[3]. ایشان همان طور که دیدیم پس از طرح برهان ربط متغیر به

---

۱. **اسفار**، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۶، ص ۱۰۱.
۲. [به جلسهٔ بیست‌وسوم مراجعه شود.]
۳. ایشان در اوایل کتاب **اسفار** در باب اصالت وجود فقط یک برهان بر اصالت وجود ذکر کرده و رد شده است ولی در **اسفار** می‌توان هفت هشت برهان دیگر بر اصالت وجود پیدا کرد و ایشان تصریح هم می‌کند که اینها دلیل بر اصالت وجود است؛ با این حال آنها را در یک جا جمع نکرده است. همان طور که ما همیشه احتمال می‌دهیم ←

ثابت مباحث دیگری از جمله حرکت در مقولات را مطرح کرد و باز در اینجا برهان دیگری بر حرکت جوهری اقامه می‌کند.

در باب قوه و فعل **اسفار**، آن طور که یادم هست، مجموعاً بیشتر از سه برهان ذکر نمی‌کند، ولی در جاهای دیگر کتاب **اسفار** براهین دیگری هم اضافه کرده است که ما ان‌شاءالله آنها را هم ذکر می‌کنیم[۱و۲].

برهانی بر حرکت جوهری

اولین برهانی که ایشان در این فصل اقامه می‌کند ـ که دومین برهانشان بر حرکت جوهری در باب قوه و فعل است ـ در **الشواهد الربوبیه** هم آمده است و در هر دو جا حاجی سخت به اعتراض برخاسته و در هر دو جا هم ادعا کرده است که این برهان را مرحوم آخوند نه بر مذاق خودش بلکه بر مذاق شیخ اشراق اقامه کرده است. ظاهر برهان هم به نظر عجیب می‌آید.

تا اینجا مرحوم آخوند چنین می‌گفت که فاعل همهٔ حرکات عرَضی و بلکه تمام اعراض، خود طبیعت است. حتی در فصل بیستم بابی به همین عنوان داشتیم: «**فی إثبات الطبیعة لکل متحرک و أنها هی المبدأ القریب لکل حرکة سواء کانت الحرکة طبیعیة او قسریة او ارادیة**». آخرین مطلبی که خواندیم یعنی همین «بحثٌ و تحصیلٌ» چنین آغاز می‌شد: «**و لعلّک تقول ایراداً علی ما ذکرناه من أنّ الفاعل القریب لکل حرکة و کل فعل جسمانی هو الطبیعة لاغیر أنه...**». اما یکباره این فصل تحت عنوان «**فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحرکة فی الجوهر**» چنین آغاز می‌شود که طبیعت، فاعل حرکات و اعراض جسمانی نیست و مرحوم آخوند بر آن، برهان اقامه کرده، پافشاری هم می‌کند.

← ایشان موفق نشده است که **اسفار** را آن گونه که باید، تنظیم کند و به صورت همان یادداشتهای اولیه باقی مانده است. مرحوم آخوند در بعضی کتابهای دیگر خود مثل **مشاعر** ادلهٔ اصالت وجود را که در جاهای دیگر متفرق بوده جمع کرده است و حاجی نیز در **منظومه** ادلهٔ اصالت وجود را از **اسفار** و غیر **اسفار** در یک جا آورده است.

۱. یک مجموعه رسائلی از مرحوم آخوند به صورت چاپ سنگی چاپ شده که چندین رساله در آن هست از جمله رسالةالحدوث. در این رساله آن طور که در خاطرم هست براهین حرکت در جوهر جمع شده است. در **الشواهد الربوبیه** هم شاید بهتر از آنجا جمع شده باشد.

۲. [این براهین در جلسهٔ چهل و پنجم آمده است.]

این امر اسباب اشکال شده است و حاجی اعتراض کرده می‌گوید این حرف، هم درست نیست و هم بر ضد حرفهای دیگر مرحوم آخوند است. ما باید ببینیم که آیا واقعاً همان طور که حاجی می‌گوید این حرف صد در صد بر ضد حرفهای دیگر مرحوم آخوند است و تنها راه حمل به صحتش این است که بگوییم ایشان خواسته است برهانی بر مبنای دیگران اقامه کند ـ و گاهی هم چنین می‌کند ـ و یا اینکه بگوییم این مطلبی است در سطحی بالاتر و در عین حال با آن سخن منافات ندارد؟

مرحوم آخوند می‌گوید طبیعت، علت برای حرکات عرضی و اعراض خود نیست. البته کلمهٔ «لذاتها» را نیز آورده است: «**إعلم أن الطبیعة الموجودة فی الجسم لایفید شیئاً من الامور الطبیعیة فیه لذاتها**»؛ طبیعتِ موجود در جسم هیچ یک از امور طبیعی را لذاتها افاده نمی‌کند. در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود. یکی اینکه آیا مرحوم آخوند همان طور که حاجی فرموده است مقصودش این است که اصلاً طبیعت مفید این آثار نیست یا می‌خواهد بگوید طبیعت لذاتها مفید این آثار نیست، یعنی تکیه روی کلمهٔ «لذاتها» است؟ در این صورت مقصود از «لذاتها» چیست؟ دیگر اینکه آیا عبارت «الطبیعة الموجودة فی الجسم» اشاره دارد به همین مطلبی که مرحوم آخوند در «بحثٌ و تحصیلٌ» بیان کرد آنجا که میان دو طبیعت ـ طبیعت موجود در جسم و طبیعتی که از صقع نفس است ـ تفکیک قائل شد؟

برای پاسخ به این سؤالات ابتدا باید معنای اینکه می‌گوییم طبیعت مفید آثار است روشن شود. مقصود این است که وقتی جسمی حرکت می‌کند ـ و حتی در حرکت قسری هم همین طور است ـ علت حرکتش طبیعت خود جسم است نه یک علت بیرونی. اگر سیب تدریجاً شیرین یا قرمز می‌شود، این آثار که در سیب پیدا می‌شود، معلول طبیعتی است که در درون خود سیب است. پس کسانی که می‌گویند طبیعت مفید آثار است ـ و خود مرحوم آخوند تا به حال همین را می‌گفت ـ تأکید می‌کنند که خیال نکنید نظام عالم به این شکل است که این آثار از ناحیهٔ علتهایی است که بیرون از اشیاء است بلکه علتها در درون خود اشیاء است، منتها آن علت درونی که طبیعت است از درون خودش متکی به علت دیگری است تا می‌رسد به محرک اول.

طبیعت علت اعراض نیست

حال مرحوم آخوند می‌خواهد این مطلب را به تعبیری منکر شود و بگوید که اگر مثلاً رنگ

یا طعم سیب تغییر می‌کند، علت آن، طبیعتش نیست و اگر سنگ به طرف پایین حرکت می‌کند، علتش طبیعت سنگ نیست. یک قیاس استثنایی تشکیل می‌دهد، یعنی یک «شرطیهٔ متصله» ذکر می‌کند و بعد تالی را باطل می‌کند و بطلان مقدم را نتیجه می‌گیرد. می‌گوید اگر طبیعتِ موجود در جسم علت آثار طبیعیِ در خود جسم باشد لازم می‌آید که طبیعت مستغنی از ماده‌ای باشد که در آن حلول دارد «و التالی باطل»، زیرا طبیعت، صورت است و حالّ در ماده و نیازمند به ماده است و در وجود خود از ماده مستغنی نیست. اصلاً طبیعت به چیزی می‌گوییم که در وجود محتاج به ماده باشد، و الّا اگر در وجود محتاج به ماده نباشد یا عقل است و یا نفس. (نفس در فعل محتاج به ماده است.)

برای اثبات قیاس استثنایی علاوه بر بطلان تالی، باید ملازمه هم اثبات شود. به چه دلیل اگر طبیعت، علت این آثار باشد لازم می‌آید طبیعت در وجود خودش از ماده مستغنی باشد؟

ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌کند. می‌گوید این مطلب را ما اثبات کرده‌ایم و دیگران هم قبول دارند که طبیعت در هر جا که بخواهد مؤثر باشد، در فعل خود نیازمند به وضع خاص است، یعنی به اوضاع و شرایط وضعی خاص نیازمند است. این را همه قبول دارند و حرف درستی هم هست. (فعلاً اثر طبیعت را در مادهٔ خودش در نظر نگیرید بلکه در غیر در نظر بگیرید). آتشی می‌خواهد چیز دیگری را بسوزاند و مغناطیسی می‌خواهد آهنی را جذب کند. آیا آتش و مغناطیس یا هر عامل طبیعی دیگر « فی ایّ وضعٍ اتفق» اثر می‌کند؟ آیا آتش در یک مادهٔ قابل احتراق مثل بنزین در هر شرایطی اثر می‌کند یا این تأثیر، مشروط به وضع و محاذات خاصی است؟ تا اتصال یا وضع و محاذات خاصی میان دو شیء برقرار نشود چنین چیزی محال است.

برهان این مطلب چیست؟ می‌گویند اگر جسم در تأثیر ـ که همان ایجاد است ـ بی‌نیاز از وضع و محاذات باشد لازم می‌آید در وجود نیز بی‌نیاز از وضع و محاذات باشد. مثلاً اگر آتشِ در اینجا بتواند در یک مادهٔ قابل احتراق در هر جای عالم احتراق ایجاد کند، معنایش این است که آتش در ایجاد، نیاز به ماده[1] ندارد. اگر شیء در ایجاد نیاز به ماده نداشته باشد باید در وجود هم نیاز به ماده نداشته باشد، چون ایجاد فرع وجود است. اما

---

۱. [مراد، همچنان که پیداست، ماده در مقابل صورت است نه مادهٔ فیزیکی به معنای جسم.]

چون شیء در وجودش نیازمند به ماده است در ایجادش هم نیازمند به ماده است و بنابراین باید میان فاعل و منفعل، وضع و محاذات خاصی برقرار شود. آن نسبت مثلاً این است که فاعل و منفعل در فاصلهٔ کم از یکدیگر و یا متصل به یکدیگر باشند.

مرحوم آخوند می‌گوید اینکه میان فاعل طبیعی و منفعلش وضع و محاذات مخصوص شرط است، قاعدهٔ عقلی است و استثناپذیر نیست. بنابراین اگر طبیعت بخواهد در مادهٔ خودش تأثیر کند لازم می‌آید که ابتدا میان خودش و خودش وضع و محاذات مخصوصی برقرار شود و بعد تأثیر کند. اینکه وضع و محاذات مخصوصی میان شیء با خودش برقرار شود معنی ندارد چون فرض این است که فاعل در همان چیزی قرار دارد که منفعل هم در همان است. پس اگر فاعل طبیعی بخواهد در خودش اثر بگذارد لازم می‌آید که در ایجاد، مستغنی از وضع و محاذات و قهراً مستغنی از ماده باشد و استغنای در ایجاد مستلزم استغنای در وجود است. این است معنای آن حرفی که گفتیم اگر طبیعت در خودش اثر بگذارد و در مادهٔ خودش اثر کند، لازم می‌آید بی‌نیاز از ماده باشد.

پس به طور خلاصه اگر طبیعت در خودش اثر کند لازم می‌آید از وضع و محاذات بی‌نیاز باشد و در این صورت در ایجاد بی‌نیاز از ماده است و اگر در ایجاد بی‌نیاز از ماده باشد لازم می‌آید در وجود بی‌نیاز از ماده باشد. این است استدلال مرحوم آخوند بر اینکه اگر طبیعت در خودش اثر کند لازم می‌آید در وجودش از ماده مستغنی باشد.

دو اشکال حاجی بر مرحوم آخوند

حاجی بر این حرف ایرادهایی گرفته است. می‌گوید این سخن شما بر خلاف حرفهایی است که خود شما در جاهای دیگر گفته‌اید و استدلال شما نیز به مناقشهٔ لفظی شبیه‌تر است از ایراد واقعی. اصلاً چرا ما وضع و محاذات خاص را شرط تأثیر فاعل طبیعی در منفعل می‌دانیم؟ برای اینکه اگر وضع و محاذات نباشد فاعل و منفعل انفصال دارند و رابطه‌ای میانشان نیست. خود شما در جاهای دیگر می‌گویید این وضع و محاذات به منزلهٔ قرب معنوی است؛ همان طور که اگر کسی قرب معنوی نداشته باشد برخی افاضات به او نمی‌رسد اگر جسمی قرب جسمانی به جسم دیگر نداشته باشد اثر یکی به دیگری نمی‌رسد. وضع و محاذات برای این لازم است که فاعل و منفعل به یکدیگر نزدیک باشند زیرا دور بودن میانشان مانع و حاجب ایجاد می‌کند. اگر آتشِ اینجا بنزینِ بیست متر آنطرف‌تر را محترق نمی‌کند برای این است که بین اینها فاصله و مانع ایجاد شده است،

ولی وقتی به هم نزدیک باشند مانع از میان رفته، فاعل و منفعل به یکدیگر اتصال پیدا می‌کنند.

پس شرط وضع و محاذات خاص برای ایجاد، اتصال یا نزدیکی است. چه اتصالی بالاتر از این که فاعل و منفعل با یکدیگر اتحاد وجودی داشته باشند؟ وقتی که فاعل مثلاً در خود درخت سیب قرار گرفته باشد و منفعل هم همین ماده باشد آنچه که ما در فاعلها و منفعلهای متباین‌الوجود لازم داریم به طریق اولیٰ در اینجا وجود دارد.

خلاصهٔ ایرادهای حاجی بر مرحوم آخوند این شد که اولاً سخن شما با مبانی خودتان منافات دارد و ثانیاً برهان شما ناتمام است[1].

مرحوم آخوند بعد از آنکه برهان اقامه می‌کند بر اینکه طبیعت، فاعل قریب نیست، چه می‌خواهد بگوید؟ اگر طبیعت فاعل قریب نیست پس فاعل قریب چیست و چه رابطه‌ای است میان طبیعت و این آثار و چگونه از این راه می‌توان برهانی بر حرکت جوهری ارائه کرد؟

تعبیر ایشان این است که همهٔ این آثار در واقع از «لوازم و توابع» وجود طبیعت هستند نه از «آثار» طبیعت. کأنه می‌خواهد بگوید که اساساً بینونت آنچنانی میان طبیعت و آثارش نیست تا ما به طبیعتی و مثلاً به رنگی که خارج از طبیعت و معلول آن است قائل شویم و طبیعت را علت آن رنگ حساب کنیم. حال که نوعی وحدت میان طبیعت و لوازم آن برقرار است پس سیلان در یکی عین سیلان در دیگری است و قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. اگر این نوع وحدت میان جوهر و عرض نبود می‌توانستیم بگوییم جوهر وجودی دارد و عرض وجودی؛ عرض سیال است و حرکت در عرض واقع می‌شود ولی جوهر وجود ثابتی دارد. در مورد دو موجودی که به نحوی از یکدیگر استقلال دارند می‌توانیم بگوییم که حرکت در یکی از آندو هست و در دیگری نیست در حالی که جوهر و عرض چنین نیستند. پس یا باید قائل شویم که حرکت نه در اعراض وجود دارد و نه در جوهر و یا باید در هر دو قائل به حرکت شویم. اما چون حرکت اعراض قابل انکار نیست بنابراین حرکت در جوهر را هم باید پذیرفت و نمی‌توانیم قائل به تفکیک شویم.

مرحوم آخوند در آخر کلام خود تعبیر و تشبیهی می‌کند. می‌گوید اصلاً رابطهٔ طبیعت

---

۱. حاجی در حاشیهٔ خود بر **الشواهد الربوبیه** در مورد برخی تعبیرات مرحوم آخوند در مورد این برهان می‌گوید: «هذا کلامٌ خطابیٌ لا برهانی». باید گفت این تعبیر از حاجی که نسبت به مرحوم آخوند همیشه نهایت احترام را دارد تعبیر تندی است.

و آثارش که از لوازمش هستند مثل رابطهٔ ماده و صورت است. (شاید نکتهٔ حرف مرحوم آخوند در همین‌جا باشد.) اگر شما در مبحث ماده و صورت شنیده‌اید که صورت، علت ماده یا «شریکة العله للماده» است، مقصود حکما واقعاً این نیست که آنجا علت و معلولی وجود دارد و صورت علت است و ماده معلول، بلکه مقصود این است که فیض وجود از صورت مرور می‌کند و به ماده می‌رسد. مرحوم آقا شیخ محمدحسین اصفهانی در حاشیهٔ خود بارها تکرار می‌کند که فیض وجود از فصل به جنس و از صورت به ماده می‌رسد، یعنی ماده نسبت به صورت وجود طفیلی دارد. اینجا هم به این معنی است، نه به معنای علیت و معلولیت واقعی که طبیعت علت است و عرض معلول، بلکه طبیعت و عرض دو وجودی هستند که با یکدیگر نوعی اتحاد دارند. در **الشواهد الربوبیه** این مطلب را به مراتب نفس تشبیه می‌کند. در باب مراتب نفس می‌گوییم: النفس فی وحدتها کل القوی؛ یعنی نسبت نفس به قوای خودش نسبت موضوع و عرض نیست که عرضی در موضوع حلول کرده باشد، بلکه نفس یک حقیقت گستردهٔ ذی مراتب است. در اینجا هم مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید طبیعت و اعراضش به منزلهٔ یک امر واحدِ گستردهٔ ذی‌مراتب است. (البته ایشان این تعبیرات را در اینجا نکرده است. ما این تعبیرات را به کار می‌بریم تا ضمناً جواب ایراد مرحوم حاجی را هم داده باشیم.)

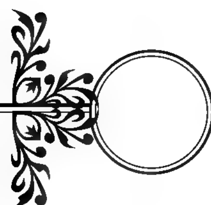
پس در اینجا مرحوم آخوند بیانی دارد که ظاهرش مناقض با همهٔ بیانهای گذشتهٔ اوست و آن نفی فاعل بودن طبیعت است برای آثار خودش. این مطلب مورد اعتراض حاجی بود از این جهت که اولاً این مطلب خلاف مبنای مرحوم آخوند است و با مبنای شیخ اشراق جور در می‌آید که منکر صورت نوعیه است. ثانیاً برهانی که مرحوم آخوند اقامه می‌کند از نظر حاجی درست نیست.

در جلسهٔ بعد باید مطلب را بیشتر بسط بدهیم تا ببینیم آیا مطلب واقعاً همان طور است که حاجی فرموده است یعنی این بیان مرحوم آخوند با سایر حرفهایش جور در نمی‌آید؟ حاجی می‌گوید نمی‌توانیم بگوییم که مرحوم آخوند بلافاصله متناقض حرف زده است. اگر حرفی را در اول کتاب گفته بود و بعد در اینجا خلاف آن را می‌گفت ممکن بود بگوییم در اینجا آن مطلب قبلی یادش نبوده و یا از حرف خودش برگشته است، ولی این مطلب بلافاصله پس از «بحثٌ و تحصیلٌ» آمده است. پس باید این مطلب را بر این حمل کنیم که ایشان مماشات کرده و چنین حرفی را بر مبنای دیگران گفته است.

باید ببینیم کدام یک از اینهاست؛ آیا سخن حاجی درست است یا برهان مرحوم

آخوند مطلب قابل دفاعی است و منافاتی هم با حرفهای گذشتهٔ ایشان ندارد؟ [چنانکه خواهیم دید] حتی می‌توانیم به یک بیان بگوییم که مطلب این فصل همان مطلب گذشته است ولی در سطحی بالاتر و عالی‌تر، و حاجی درست متوجه حرف مرحوم آخوند نشده است. آقای طباطبایی هم به مرحوم آخوند ایراد می‌گیرند ولی به یک بیان دیگری که یک قسمت آن برای من مفهوم نشد، چون خیلی مختصر گفته‌اند و باید در حرف ایشان بیشتر دقت کنم.





جلسهٔ چهل و سوم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و برهانه أن الایجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشیء...»[1].

برهان اول مرحوم آخوند بر حرکت جوهری در فصل ۲۱ تحت عنوان «فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت» آمده بود و بحث ما در این فصل دربارهٔ برهان دوم ایشان و ایرادهایی بود که حاجی در حاشیه بر این برهان وارد کرده است. عین همین برهان در **الشواهد الربوبیه** ذکر شده است و حاجی در آنجا هم در حاشیه کم و بیش همین ایرادها را ذکر کرده‌است. بیان مرحوم آخوند بر این اساس بود که طبیعت، فاعل آثار موجود در ماده‌ای که خودش در آن ماده است نیست به برهانی که توضیح دادیم. حال اگر قبول کردیم که طبیعت فاعل آن آثار نیست و در مثالی که عرض کردیم طبیعت سیب، علت دگرگونی‌ای که در سیب پیدا می‌شود نیست، این سؤال پیش می‌آید که این دگرگونیها اگر «معلول» طبیعت سیب نیستند پس چه هستند؟ ایشان تعبیر می‌کنند که اینها از «لوازم» طبیعت هستند؛ کمیتها، کیفیتها و حرکتهایی که در طبیعت هست لوازم و توابع طبیعت‌اند.

مرحوم آخوند از اینجا می‌خواهد نتیجه بگیرد که چون اینها معلول طبیعت نیستند و

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۶، ص ۱۰۱.

از لوازم متأخرِ از طبیعت‌اند پس در وجود خودشان تابع طبیعت‌اند و هیچ گونه استقلالی از خود در مقابل طبیعت ندارند. نوعی معیت با طبیعت دارند؛ هر حکمی که اینها دارند طبیعت دارد و هر حکمی که طبیعت دارد اینها دارند. به همین جهت امکان ندارد که آنها متغیر باشند و طبیعتْ ثابت، و یا آنها ثابت باشند و طبیعتْ متغیر. حال چون در اعراض ـ که ما از آنها در اینجا به «لوازم» تعبیر می‌کنیم ـ تغییر و فنا و دثور هست، این امر کشف می‌کند که خود طبیعت چنین است. این خلاصهٔ برهان دوم مرحوم آخوند بر حرکت جوهری است.

خلاصهٔ دو ایراد حاجی بر مرحوم آخوند

گفتیم حاجی اینجا بر مرحوم آخوند دو ایراد گرفته‌اند. یک ایراد این است که این بر خلاف مبانی خود شماست و نوعی انکار صورت نوعیه و طبیعت است به آن معنا که خود شما و دیگران می‌شناسید و این همان حرفی است که شیخ اشراق می‌زند زیرا او هم صورت نوعیه را تقریباً انکار می‌کند[1].

البته بعد خود حاجی متوجه شده است که این ایراد به این شکل که لازمهٔ این بیان انکار صورت نوعیه است وارد نیست، چون صورت نوعیه یعنی آنچه که مبدأ آثار جسم است. آثار جسم دو گونه است: آثاری که شیء در جسم دیگر ایجاد می‌کند و آثاری که در خود شیء وجود دارد. این برهان فقط می‌گوید آثاری که در خود شیء وجود دارد معلول طبیعت شیء نیست، اما نمی‌گوید آثاری هم که طبیعت جسم روی جسم دیگر می‌گذارد معلول طبیعت شیء نیست. این اشکال را خود حاجی در حاشیه جواب داده است. ولی این اندازه [ایراد وارد کرده] که این بر خلاف مبنای خود شماست، چون تا به حال شما طبیعت را فاعل قریب حرکات جسمی که طبیعت در آن قرار دارد می‌دانستید.

---

۱. در فلسفه‌های امروز به طبیعت به این معنا که فلاسفهٔ اسلامی می‌گویند قائل نیستند ولی حکمای اسلامی نوعاً قائل به طبیعت و به عبارت دیگر صورت نوعیه هستند. اساساً اگر طبیعت و صورت نوعیه نباشد حرکت در جوهر هم معنی ندارد، چون در آن صورت، جوهر مراتب ندارد که بخواهد در آن حرکت کند. آنوقت ما فقط جسم و جرم داریم و جرم مراتبی ندارد مگر در حرکت کمّی. طبیعت و به یک تعبیر صورت وجود دارد و باز هر صورتی می‌تواند برای خود صورتی داشته باشد، و صورت قبلی ماده می‌شود برای صورت بعدی و همین طور. این است که مسئلهٔ حرکت در جوهر را تصحیح می‌کند.

ایراد دوم حاجی این بود که برهان شما ناتمام است، چون بر اساس این است که اگر طبیعت بخواهد در خود آن ماده‌ای که در آن وجود دارد تأثیر بگذارد لازم می‌آید طبیعت در وجود، مستغنی از ماده باشد و حال آنکه طبیعت در وجود مستغنی از ماده نیست. چرا؟ گفتید برای اینکه در محل خودش ثابت شده است که تأثیر و تأثرهای جسمانی نیاز به وضع و محاذات خاص دارد و وضع و محاذات خاص مستلزم وجود دو جسم است که با یکدیگر وضع و محاذات داشته باشند. پس اگر شیء در خودش اثر بگذارد، از آنجاکه معنی ندارد شیء با خودش وضع و محاذات داشته باشد، پس در ایجاد و تأثیرش بی‌نیاز از وضع و محاذات است و هر چه در تأثیر و فعل بی‌نیاز از ماده باشد به طریق اولی در ذات باید بی‌نیاز از ماده باشد. به تعبیر دیگر، آنچه در ایجاد، بی‌نیاز از ماده است در وجود هم باید بی‌نیاز از ماده باشد.

جواب این را هم از قول حاجی گفتیم و آن این بود: چرا می‌گوییم برای تأثیر فاعلِ طبیعی به وضع و محاذات نیاز است؟ از این جهت که اگر وضع و محاذات خاص نباشد اتصال میان فاعل و قابل برقرار نمی‌شود. باید فاعل با مادهٔ قابله به هم نزدیک بوده یا اتصال جسمانی داشته باشند تا فاعل بتواند اثر بگذارد و در واقع نباید مانعی میان آندو وجود داشته باشد. پس این وضع و محاذاتها در واقع ـ چنان‌که خودتان در جای دیگری می‌گویید ـ به منزلهٔ قرب معنوی است. همان طور که اگر انسانی قرب معنوی به حق نداشته باشد افاضات به او نمی‌رسد، یک جسم هم اگر قرب جسمانی به جسم دیگر نداشته باشد اثرش به آن نمی‌رسد. در دو جسم، ما قرب لازم داریم ولی در یک جسم «اتحاد» است که بالاتر از «قرب» است، زیرا فاعل با منفعل متحدالوجود هستند. پس در این برهان شما هم خلل است.

گفتیم حاجی پس از این دو ایراد، کلام مرحوم آخوند را توجیه کرده است نه اینکه بگوید ایشان از مبنای خودش که در فصل قبل بر آن تأکید کرده غافل شده یا مبنای خودش را انکار کرده است. محملی که حاجی پیدا کرده این است که این برهانی است که مرحوم آخوند مماشاتاً و بنا بر مبنای شیخ اشراق بیان کرده است. مانعی ندارد که کسی بر مدعای خود بر مبانی مختلف برهان اقامه کند زیرا فایده‌اش این است که اگر فرضاً در بحث فعلی کسی بگوید برهان اول شما در باب «علة المتغیر متغیر و علة الثابت ثابت» بر اساس این است که صورت نوعیه‌ای وجود داشته باشد و حال آنکه ما این مبنای شما را قبول نداریم و در این مسئله تابع شیخ اشراق هستیم، ایشان در پاسخ می‌تواند بگوید که

این برهانی است که بر اساس آن حتی بر مبنای شیخ اشراق هم می‌توان حرکت جوهری را اثبات کرد. این توجیهی است که حاجی پیش خودش کرده است.

پاسخ به هر دو ایراد حاجی

بعید نیست که بشود از هر دو اشکال حاجی جواب داد و قرائن نشان می‌دهد که منافاتی در کار نیست و هر دو ایراد حاجی قابل دفع است. ایراد اول این بود که این بر خلاف نظر خود مرحوم آخوند است که طبیعت را فاعل همهٔ حرکات اشیاء می‌داند. جواب این ایـراد را از لابلای کلمات مرحوم آخوند در اینجا و بالخصوص در **الشواهد الربوبیه** می‌شود به دست داد. این مطلب را باید درست توجه کرد که اگر ان‌شاءالله به باب اتحاد عـاقل و مـعقول رسیدیم در آنجا باید بیشتر بحث کنیم[۱].

در باب اتحاد عاقل و معقول یک بحث در آنجایی است که شـیء ذات خـودش را تعقل می‌کند. حکما اتفاق دارند که در این حالت عاقل و معقول متحدند. مرحوم آخـوند مدعی است که در آنجا که نفس غیر خود را تعقل و ادراک می‌کند باز هم عاقل و معقول اتحاد دارند. در گذشته هم فرفوریوس سوری قائل به اتحاد عاقل و مـعقول بـوده است بدون آنکه تفصیلاً مراد او یا دلیل و برهان او روشن باشد. بوعلی حرف او را رد کرده و حتی او را مسخره کرده است.

اتحاد عاقل و معقول به چه نحو است؟ آیا وقتی نفس انسان جهان را تعقل می‌کند با جهان عینی متحد می‌شود؟ مسلماً مقصود این نیست و هیچ کسی هم چنین تفسیری نکرده است. مقصود از اتحاد عاقل و معقول اتحاد نفس عاقل با «معقول بالذات» یعنی با صورت معقوله‌ای است که در نفس پدید می‌آید. این را چگونه باید تفسیر کنیم؟

مراد از «اتحاد عاقل و معقول» چیست؟

حاجی، هم در **منظومه** و هم در حواشی **اسفار** ایرادهایی بر براهین مرحوم آخوند بر اتحاد عاقل و معقول گرفته ولی در عین حال مدعا را قبول کرده است، اما به این صورت کـه معنی اتحاد عاقل و معقول این است که نفس در ابتدا امری است بالقوه، و بعد به صورت

---

۱. «اتحاد عاقل و معقول» از مسائلی است که معرکهٔ آراء است و مـحشّین و مـتأخرین هرکدام چیزی از حرفهای مرحوم آخوند فهمیده و یا پذیرفته‌اند و احیاناً ایرادهـایی گرفته‌اند. ما در اینجا نمی‌خواهیم در این باره مفصل بحث کنیم.

یک امر بالفعل در می‌آید. به عبارت دیگر هر ادراکی که نفس از اشیاء می‌کند، برای نفس یک نوع شدن است؛ نفس آن صورت می‌شود.

توضیح اینکه، یک وقت هست که یک شیء دارای چیزی می‌شود، مثل اینکه جسم سفید می‌شود. «جسم سفید می‌شود» غیر از این است که جسم واقعاً سفید شود یعنی عین سفیدی بشود، بلکه جسم با اینکه کینونت خودش را حفظ کرده است (جسم جسم است) امری به آن ضمیمه می‌شود. حاجی می‌گوید در باب اتحاد عاقل و معقول نباید چنین تصور شود که وقتی نفس چیزی را ادراک می‌کند مانند آن است که جسم، گرم یا سفید می‌شود، بلکه اتحاد عاقل و معقول از قبیل اتحاد ماده و صورت است، یعنی مانند آن است که نطفه، انسان می‌شود. «نطفه انسان می‌شود» غیر از این است که «جسم سفید می‌شود». «نطفه انسان می‌شود» یعنی نطفه متحول به انسانیت می‌شود که وقتی انسان شد دیگر نطفه نیست، ولی در «جسم سفید می‌شود» جسم، جسم بود گرچه سفید نبود و حالا هم که سفید شده است همان جسمیت محفوظ است و فقط چیزی را که نداشت دارا شده است. پس نسبت معقولات با نفس، نسبت صورت است با ماده، نه نسبت عرض با موضوع. این، معنای اتحاد عاقل و معقول بر اساس تفسیر حاجی است.

بعضی دیگر ـ و از آن جمله آقای طباطبایی ـ درست در جهت عکس حرف حاجی نظر داده‌اند. می‌گویند مراد از اتحاد عاقل و معقول در واقع این است که هر عرضی با موضوع خودش وحدت دارد. مرحوم آخوند نمی‌خواهد بگوید جوهر نفس به آن معقول متحول می‌شود و آن معقول به منزلهٔ صورت نفس می‌شود، بلکه جوهر نفس جوهر نفس است، اگر هم حرکت اشتدادی دارد غیر از این است که این مراحلِ صور معقول اشیاء خارجی، صورتهای نفس باشند. نسبت این صور معقول به نفس نسبت عرض به موضوع است ولی هر عرضی با موضوع خودش وحدت دارد و این اختصاص به اتحاد عاقل و معقول ندارد. آقای طباطبایی در حاشیهٔ خود بر مبحث اتحاد عاقل و معقول **اسفار** این طور می‌گویند و در **بدایة الحکمه** هم اتحاد عاقل و معقول را همین طور تفسیر کرده‌اند که اتحاد عاقل و معقول چیزی جدا از رابطهٔ هر «عرض و موضوعِ» دیگر نیست. هر معقولی برای نفس، عرض است همچنان که اعراض خارجی برای اجسام عرض‌اند.

[در باب عرض و موضوع، مثلاً رنگ و جسم] ما دو جور تصور می‌توانیم داشته باشیم. یک تصور این است که ما جسم داریم و جسم یک مرتبهٔ محفوظی دارد و رنگ به جسم اضافه می‌شود و میان اینها کأنه مرزی برقرار است؛ جسمی است که به آن چیزی به

نام رنگ ضمیمه شده است. تصور دیگر این است که هر عرضی با موضوع خودش نوعی وحدت دارد، یعنی عرض از مراتب وجود موضوع است نه یک امری که در کنار موضوع نهاده شده است و معقول هم از مراتب وجود عاقل است. طبق این تفسیر اصل اتحاد عاقل و معقول [تحت] اصل اتحاد عرض و معروض قرار می‌گیرد.

هم حاجی و هم آقای طباطبایی می‌گویند اگر مراد مرحوم آخوند غیر از این باشد درست نیست. نمی‌خواهند بگویند حرف مرحوم آخوند قطعاً چیزی است که ما می‌گوییم بلکه می‌گویند آنچه که قابل قبول است این است. ولی از عبارت مرحوم آخوند بیش از بیان حاجی و بیش از بیان آقای طباطبایی فهمیده می‌شود، یعنی ایشان می‌خواهد چیزی بیش از آنچه دیگران معمولاً در باب عرض و موضوع می‌گویند بگوید. مرحوم آخوند می‌خواهد این طور بگوید که نفس، در هر تعقل نوعی گسترش پیدا می‌کند. گسترش غیر از اتحادی است که حاجی می‌گوید که معقول به منزلهٔ صورتی است که نفس با آن متحد می‌شود بلکه نفس گسترش پیدا می‌کند یعنی مرتبه‌ای بر مراتب ذات نفس افزوده می‌شود. مولوی می‌گوید:

جان چه باشد جز خبر در آزمون   هر که را افزون خبر جانش فزون

می‌گوید جان یا نفس مگر جز خبر و آگاهی چیز دیگری است؟ جوهر ذاتش آگاهی و خبر است. هر مقدار که خبر بر نفس اضافه شود بر جان و نفس افزوده شده است. همان اتحاد عاقل و معقول را می‌گوید. این شعر عرفانی بر خلاف نظریهٔ شیخ است. شیخ می‌گوید هرکه را که خبر افزون شود بر جانش هیچ فزونی پیدا نمی‌شود؛ جانش همان است که بوده است و تنها بر عوارض و زینتهای جان چیزی افزوده می‌شود، مثل ساختمانی که نقاشیهایی بر آن اضافه می‌شود. با نقاشی کردن، بر خود ساختمان چیزی نیفزوده‌ایم، بلکه آب و رنگی به آن اضافه کرده‌ایم. ولی این نظریه می‌گوید هر چه که خبر، آگاهی، اطلاع و معقول بیشتر شود ـ و مراد از «معقول» در اتحاد عاقل و معقول هر نوع مُدرَکی است ـ و بر ادراکات حسی، خیالی و عقلی اضافه شود در جان افزونی پیدا می‌شود. در عین حال [همهٔ این مدرکات] مراتب مختلف نفس هستند ولی نه مراتب از قبیل جوهر و عرض که آقای طباطبایی می‌فرمایند، بلکه مراتب در اینجا به نحوی است که نوع خاصی از علت و معلول هم در کار است. به هر حال نفس یک شیء ذی مراتب است که با حفظ

مراتب پی در پی فزونی در آن پیدا می‌شود (النفس فی وحدتها کل القوی)[۱].

وحدت نفس با قوا و آثار آن

مرحوم آخوند در عین اینکه قائل به قوا و آثار برای نفس است، قائل به نوعی وحدت میان نفس و آثار و قوای آن است و این وحدت از مختصات فلسفهٔ مرحوم آخوند است و من امیدوارم بتوانم این مطلب را درست توضیح دهم.

در باب نفس و قوای نفس و آثار نفس در عین اینکه نوعی علیت و معلولیت میان این مراتب حکمفرماست نوعی وحدت هم میان این مراتب حکمفرماست که این را باید درست توجه کرد. ما علت و معلولهایی داریم که وجود علت بـا وجـود مـعلول مـجموعاً شخص واحد نیستند. مثلاً اگر بگوییم «عقل فعال» منشأ ماده و طبیعت است، معنایش این نیست که عقل فعال و طبیعت، شخص واحدند. علت و معلول متکثر بالعدد هستند و مجموعاً شخص واحد نیستند و لهذا ما از نظر فلسفی هرگز نمی‌گوییم که ذات باری تعالی و عالَم، شخص واحدند به دلیل اینکه باری تعالی علت است و عالم معلول، زیرا علیت و معلولیت مناط تکثر شخصیت و فردیت است.

ولی در باب نفس و قوای نفس و آثار نفس، مرحوم آخوند در عین اینکه نوعی علیت و معلولیت قائل است، نوعی وحدت شخصیه قائل است. نفس در عین اینکه یک شخص واحد است، ذی مراتب است و بعضی مراتبش تقدم بر بعضی دیگر دارند به نوعی تقدم که این تقدم را علیت هم می‌نامیم از باب اینکه یک مرتبه، قائم به مرتبهٔ دیگر است. پس

---

۱. **سؤال:** حکما از طرفی می‌گویند «کل عاقل مجرد» و از طرف دیگر مرحـوم آخـوند می‌گوید که نفس در ابتدای وجود جسمانیة الحدوث بوده است. این امر جسمانی چطور می‌تواند عاقل باشد؟
استاد: «نفس جسمانیة الحدوث است» یعنی از جسم حادث شده نه اینکه اول جسم است. معنای اینکه نفس جسمانیة الحدوث است این نیست که در ابتدا هم نفس است و هم جسم، بلکه به این معناست که مراحل تحول جسم است که تبدیل به نفس می‌شود و لهذا بعضی از اساتید ما می‌گفتند که این تعبیر که «نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است» قابل مناقشهٔ لفظی است. «جسمانیة الحدوث» تعبیر موهمی است، زیـرا موهِم این است که وقتی نفس حادث می‌شود جسم است، در حالی که این طور نیست. بنابراَین حدوث نفس مساوی است با حدوث تعقل، چون نفس عین تعقل است، یعنی جوهر ذاتش همان تعقل است و علم نفس به ذات خودش علم حضوری است و عین ذات نفس است.

این اصلاً یک پدیدهٔ خاصی است در باب نفس که در عین اینکه میان مراتب نفس نوعی علیت و معلولیت وجود دارد، مجموع، شخص واحد است. به یک اعتبار می‌توانیم بگوییم اینها علت و معلول نیستند بلکه یک شیء است که بعضی از مراتبش بر بعضی دیگر تقدم دارد. ایشان می‌گوید مانعی ندارد که ما در عالم شیء واحدی داشته باشیم که این شیء واحد، وجود ذی مراتبی داشته باشد و بعضی از مراتبش بر مراتب دیگر تقدم داشته باشد. این را در باب نفس می‌گوید.

بازگشت به پاسخ ایرادهای حاجی

حال مرحوم آخوند می‌خواهد عین همین استدلال را در باب طبیعت و اعراض پیاده کند و بگوید که همان نسبتی که میان نفس و قوای نفس هست میان طبیعت و آثار طبیعت بر قرار است. نفس بر قوای خودش تقدم دارد و قوای نفس بر افعال نفس تقدم دارند و در عین حال مجموع اینها شخص واحدی را تشکیل می‌دهند و بنابراین دو وجود در کار نیست و باید تعبیر به «لوازم» بکنیم. در مورد نفس و قوای نفس این طور نیست که اول مرتبهٔ ذات نفس جعل می‌شود و بعد مرتبهٔ ذات نفس مرتبهٔ دیگری را جعل می‌کند بلکه همهٔ اینها یک وجود واحد و شخص واحد و فیض واحد هستند. در باب طبیعت هم چنین است؛ یعنی قوای طبیعت با آثار این قوا همان نسبتی را دارد که نفس با آثار خودش دارد.

پس این حرف مرحوم آخوند انکار حرفهای گذشته نیست، بلکه تفسیر حرفهای گذشته است در یک مرتبهٔ بالاتر و عالی‌تری. این کاری است که مرحوم آخوند مکرر می‌کند؛ یک مطلب را اول در سطحی بیان می‌کند که دیگران گفته‌اند و بعد همان مطلب را در یک سطح بالاتر می‌آورد، یعنی تعبیر و تفسیر دیگری از همان مطلب می‌کند، نه اینکه آن را نسخ کرده و ضد آن را بگوید. این کار ایشان کأنه یک مطلب را در دو کلاس درس دادن است. ایشان تصریح می‌کند که ما خیلی وقتها در بدایات طوری حرف می‌زنیم که برای ذهن مبتدیان مناسب باشد و بعد همان مطلب را در سطح بالاتری می‌گوییم.

اگر این طور بگوییم اشکال اول حاجی مرتفع است. این سخن نه انکار طبیعت است و حتی به یک معنا انکار تأثیر طبیعت هم نیست. طبیعت به یک معنا علت است برای آثار خودش و به یک معنای دیگر علت نیست برای آثار خودش؛ همان طور که نفس، علت است برای قوا و افعال خودش به آن اعتبار که ذی مراتب است، و علت نیست برای قوا و افعال خودش به آن اعتبار که این مجموع شخص واحد هستند. به اعتبار شخص واحد

باید گفت که فیض، اول به یک مرتبه می‌رسد و بعد به مرتبهٔ بعد، نه اینکه این مرتبه علت است برای مرتبهٔ بعد.

پاسخ ایراد دوم حاجی

ایشان بر برهان مرحوم آخوند اشکال کردند که اینکه ما نیاز به وضع و محاذات داریم برای این است که نیاز به قرب داریم. وقتی منفعل از فاعل، بعید باشد مانع و فاصله در کار است ولی وقتی با هم متحد هستند به طریق اولی قرب دارند.

جواب این است که مرحوم آخوند ضمن بیان خود یک عبارت نیم سطری آورده است که به نظر ما همین نیم سطر است که مورد توجه حاجی واقع نشده و دربارهٔ آن سخنی نگفته است و همین عبارت است که جواب اشکال دوم حاجی را می‌دهد. آن عبارت این است: «و الاّ لتقدّمت المادة الشخصية على المادة» یعنی اگر بنا شود که طبیعت در خودش اثر بگذارد، هم فاعل باشد و هم منفعل، و به تعبیر دیگر از حیثی فاعل باشد و از حیثی منفعل، لازم می‌آید که خودش بر خودش تقدم داشته باشد.

دلیل مطلب این است که طبیعت از آن جهت که موجود در ماده است و تأثیر می‌کند فاعل است و از آن جهت که تأثیر می‌پذیرد منفعل است؛ یعنی در یک مرتبه دارد اثر می‌دهد و در مرتبهٔ دیگر دارد اثر می‌گیرد. شیء در مرتبه‌ای که اثر می‌دهد تقدم دارد بر شیء در مرتبه‌ای که اثر می‌گیرد. این با اتحاد وجودی فاعل و منفعل سازگار نیست، یعنی اگر فاعل و منفعل متحدالوجود باشند لازم می‌آید شیء بر خودش تقدم داشته باشد و تقدم شیء بر نفس پیش می‌آید و بنابراین ملاک «دور» در اینجا وجود دارد. اگر یک جسم بر جسم دیگری اثر بگذارد، این جسم از آن نظر که فاعل است بر آن جسم از آن نظر که منفعل است تقدم رتبی دارد و این مانعی ندارد چون دو موجودند. اما اگر جسم، خودش در خودش واقعاً فاعل باشد و موجِد بالاستقلال در خودش باشد لازم می‌آید خودش بر خودش تقدم داشته باشد. بنابراین تکیهٔ بیشتر مرحوم آخوند در این برهان بر مسئلهٔ لزوم تقدم شیء بر نفس است و این را حاجی جواب نداده است.

پس این برهان مرحوم آخوند را هم ما می‌توانیم برهان تمامی بدانیم. ممکن است در بحثهای آینده، ما به این برهان عود کنیم چون این بحث که عرض از توابع وجود

موضوع خودش است بعدها هم خواهد آمد[۱].

بحثی در یکی از مقدمات برهان دوم[۲]

در برهان دومی که مرحوم آخوند ذکر کرد و از راه تبعیت جوهر برای عرض وارد شد ایشان مطلبی را هم عنوان کرد که آن مطلب مورد اعتراض حاجی واقع شد گو اینکه ما به آن اعتراض جواب دادیم. آن مطلب این بود که در مقدمهٔ آن برهان، مرحوم آخوند این بحث را پیش کشید که اساساً طبیعت علت حرکات و اعراضی نیست که در خود آن ماده‌ای که طبیعت در آن ماده وجود دارد [پیدا می‌شود]، که در جلسهٔ پیش بحث کردیم.

حال سؤال این است: آیا ما اساساً برای اقامهٔ این برهان که از راه تبعیت عرض از جوهر وارد شدیم، نیاز به چنین مقدمه‌ای داریم تا بعد مجبور باشیم با اشکال حاجی مواجه شویم یا اصلاً نیاز به چنین مقدمه‌ای نیست؟ تقریباً بسیاری از متأخرانِ مرحوم آخوند که این برهان را ذکر کرده‌اند به این [مقدمه] چندان عنایت نکرده‌اند، شاید از این جهت که آن را لازم ندانسته‌اند و لازم هم نیست. یعنی حتی اگر این مقدمه درست و قابل توجیه باشد، ضرورتی ندارد که ما آن را بیاوریم؛ اگر مقدمه را حذف کنیم باز برهان ما برهان کاملی خواهد بود.

آنچه که جوهر برهان را تشکیل می‌دهد مسئلهٔ تبعیت عرض از جوهر است، خواه علت آن عرض هم خود همین طبیعت جوهری باشد یا نباشد، چرا؟ برای اینکه آن جوهری که علت عرض خودش است قهراً مرکب است از ماده‌ای و صورتی. آنها که می‌گویند جوهر علت است ـ و خود مرحوم آخوند هر جا که این حرف را می‌زند ـ مرادشان

---

۱. سؤال: آیا اختلاف فاعل و قابل اختلاف حیثی نیست؟
استاد: حیثی است ولی اعتباری و حیثی محض نیست. ما قبلاً در باب اینکه حرکت احتیاج به محرک دارد گفتیم که قابل نمی‌تواند عین فاعل باشد. حتی همان جا هم این حرف را گفتیم که اگر شما می‌بینید یک شیء، خودش در خودش اثر می‌گذارد (کالطبیب یعالج نفسَه)، آن شیء از حیثی فاعل است و از حیثی قابل. ولی این حیثیت، اعتباری نیست، واقعی است، یعنی برای اینکه یک شیء هم فاعل باشد و هم قابل، در واقع و نفس‌الامر باید دارای دو حیثیت باشد؛ از حیثی فاعل باشد و از حیثی قابل. حال اینجا می‌گوید اگر بنا شود که طبیعت خودش در خودش اثر بگذارد لازم می‌آید که از حیث واحد خودش بر خودش تقدم داشته باشد.

۲.[این مطلب در اصل در جلسهٔ چهل‌وچهارم بیان شده است ولی به جهت حفظ انسجام مطالب در اینجا آورده می‌شود.]

این است که این جوهر بصورته علت اعراض خودش است و بمادته محل و موضوع اعراض خودش است. پس بنا بر اینکه خود جوهر را علت برای اعراض خودش بدانیم، در آنِ واحد دو رابطه میان جوهر و عرض وجود دارد: یک رابطه، رابطهٔ علیت و معلولیت میان جوهر و عرض خودش، و یک رابطه، رابطهٔ حالّیّت و محلّیّت. جوهر به اعتبار صورتش علت اعراض خودش است و به اعتبار ماده‌اش ـ چون آن جوهر مرکب از ماده و صورت است ـ محل اعراض خودش است و رابطهٔ حالّیت و محلّیت بر قرار است. قبلاً هم گفتیم که هیچ مانعی ندارد که یک شیء خودش علتِ خودش باشد «کالطبیب یعالج نفسه». طبیب که خودش را معالجه می‌کند، خودش در آن واحد هم فاعل است و هم قابل، فاعلٌ بصورته (اَی بنفسه) و قابلٌ بمادته (اَی ببدنه).

حال که این طور است ممکن است کسی به مرحوم آخوند بگوید: چه ضرورتی دارد که شما در برهان دوم رابطهٔ علیتِ میان صورت جوهری و اعراض را نفی کنید که حتی شاگردهای خودتان هم به شما اعتراض کنند. آنچه که مادهٔ اصلی و جوهر برهان را تشکیل می‌دهد مسئلهٔ تبعیت عرض از جوهر است و ملاک این تبعیت همان وجود لنفسه جوهر برای عرض یعنی عروض عرض بر جوهر و به عبارت دیگر حلول عرض در جوهر است یعنی همان رابطهٔ حالیت و محلیت. به بیان دیگر ملاک این تبعیت، رابطهٔ میان مادهٔ جوهری و عرض است نه رابطهٔ میان صورت جوهری و عرض.

بنابراین این مطلب به نحوی دیگر تأیید برهان مرحوم آخوند است، یعنی در جواب مرحوم حاجی و امثال او می‌توانیم بگوییم که فرضاً ما آن قسمت از بیان مرحوم آخوند دربارهٔ نفی رابطهٔ علیت میان صورت جوهری و اعراض را صحیح ندانیم و حتی به قول حاجی آن را بر خلاف مبانی خود مرحوم آخوند و موافق مبنای شیخ اشراق بدانیم، باز هم برهان دوم برهان تمامی است.

نظری دیگر بر ایراد حاجی[1]

در اینجا باید نکته‌ای را راجع به برهان دوم یادآوری کنیم (من این نکته را قبلاً یادداشت کرده بودم ولی اخیراً به آن مراجعه نکرده بودم) و آن این است که اساساً حاجی توجه

۱.[این مطلب را استاد در اوایل جلسهٔ چهل‌وپنجم ذکر کرده بودند که باز به جهت حفظ پیوستگی مطالب در اینجا آورده می‌شود.]

نکرده است که این سخن در اصل از خود مرحوم آخوند نیست، یعنی قبل از مرحوم آخوند این سخن را کسی دیگر که خود شیخ باشد بیان کرده است. در جلد دوم چاپ قدیم **اسفار**، بحث جواهر و اعراض (ظاهراً جلد پنجم چاپ جدید) مرحوم آخوند از شیخ مطلبی را نقل می‌کند که با این بیان فی‌الجمله اختلاف دارد. شیخ مطلب را به این صورت تلقی کرده است که اگر می‌گوییم طبیعت، علت برای آثار موجود در خود شیء است به این معناست که طبیعت «علت معدّه» است نه «علت موجده». در آنجا این مطلب به این تعبیر آمده و ای کاش مرحوم آخوند در اینجا هم همان تعبیری را که در مباحث «جواهر و اعراض» به کار برده است به کار می‌بُرد تا مورد اشکال و ایراد محشین واقع نمی‌شد.

بنابراین این جمله‌ای که در اینجا مرحوم آخوند دارند که «**الطبیعة لایفید شیئاً من الأمور الطبیعیه**» انکار صورت نوعیه و انکار طبیعت نیست آنچنان که حاجی فرموده‌اند بلکه «لایفید» در اینجا به معنای «لایوجِد» است؛ یعنی طبیعت علت موجده نیست علت معدّه است.

برهان سوم بر حرکت جوهری

ایشان برهان دیگری بر حرکت جوهری اقامه می‌کنند که نزدیک به برهان قبل و مقرّب آن است[1]. توضیح اینکه اگر یک طبیعت افراد کثیر داشته باشد هر یک از افراد باید یک سلسله مشخّـِصات داشته باشد که مابه‌الامتیاز این فرد از افراد دیگر است. گاهی تعبیر می‌کنیم به «مشخّـِص» و گاهی به «مابه‌الامتیاز».

اگر انسان محض بخواهد وجود پیدا کند یعنی چیزی که فقط انسان است، نه کمیت دارد نه کیفیت، نه وضع، نه زمان و نه مکان، این مساوی است با اینکه یک حقیقت مجرد از ماده به وجود بیاید، و اگر حقیقت مجرد به وجود آید نوعش منحصر در فرد می‌شود. معنی ندارد که ما مثلاً دو انسان محض داشته باشیم.

شیخ اشراق قاعده‌ای ذکر کرده که «صرف‌الشیء لایتثنّیٰ و لایتکرّر» که حرف درستی هم هست؛ یعنی اگر یک شیء به صرافت خودش باقی باشد و اختلاف با غیر خود

---

۱. سؤال: خلاصهٔ برهان قبل چیست؟

استاد: عرض کردیم وقتی که عرض از توابع و لوازم و مراتب وجود جوهر است، در تمام احکام از جمله حرکت‌داشتن تابع جوهر است و امکان ندارد در هیچ حکمی از جوهر استقلال داشته باشد.

پیدا نکند قابل تکرر و قابل تثنّی و تعدد نیست. چه وقت یک طبیعت قابل تکرار است؟ آن وقتی که آمیختگی با شیء دیگر پیدا کند: انسانِ سفید، انسانِ سیاه؛ انسانِ در این وضع، انسانِ در آن وضع؛ انسانِ مضاف به آن انسان، یعنی انسانی که مولود آن دو انسان است، و انسانی که مولود دو انسان دیگر است. اینهاست که منشأ تکثر می‌شود که اصطلاحاً مشخِّصات یا عوارض مشخِّصه خوانده می‌شوند.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اینها ممیزات‌اند یعنی فقط سبب امتیاز می‌شوند یا مشخِّص‌اند یعنی شخصیت و فردیت ایجاد می‌کنند و شیء را از کلیت بیرون می‌آورند؟

طبق یک قول وقتی مجموع مشخصات به یک کلی ضمیمه شود، کلی به شخص تبدیل می‌شود، اما به عقیدهٔ مرحوم آخوند اینها مشخصات نیستند. اگر میلیونها مفهوم را هم به یکدیگر ضمیمه کنیم محال است که تشخص پیدا شود و آن مفهوم همچنان کلی است. حتی وقتی می‌گوییم «پسر عمرو»، این یک مفهوم کلی است، چون افراد بسیاری می‌توانند پسر عمرو باشند. ملاک تشخص فقط وجود است و بس؛ وجود شیء است که مشخِّص آن است. آنچه دیگران «مشخصات» می‌شمارند در واقع علامات و اَمارات تشخص‌اند، یعنی عناوینی هستند که حاکی از تشخص‌اند، حاکی از آن وجود مشخَّص هستند. وضع، زمان، کم، کیف و أین خاص ـ که آنها مشخصات می‌شمارند ـ عناوینی هستند که از یک وجود واحد حکایت می‌کنند، یعنی یک وجود واحد بما هو واحد مصداق همهٔ این عناوین است.

این بحث در باب کلی طبیعی به یک معنای دیگری می‌آید. آیا کلی طبیعی که بر فرد صدق می‌کند بر تمام وجود فرد صدق می‌کند یا فقط بر بعضی از وجود فرد صدق می‌کند و بر مشخِّصاتش صدق نمی‌کند؟ آیا زیدی که در اینجا هست به تمام وجودش انسان است یا انسان است به علاوهٔ وضع، کم و کیف خاص؟ [پاسخ این است که] به قول یکی از اساتید ما زید با ریشش انسان است نه اینکه ریش خارج از انسانیت است.

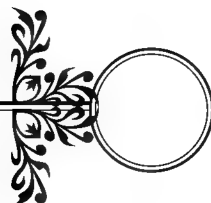
حال در اینجا مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید آنچه که در خارج انسان است و این‌همه او را تجزیه می‌کنیم، و خیال می‌کنیم انسان است به علاوهٔ چیزهای دیگری مثل کمیت، کیفیت، وضع، زمان، در واقع این طور نیست. یک وجود واحد مصداق همهٔ این عناوین است، ولی این عناوین با نوعی تقدم و تأخر بر این وجود واحد صدق می‌کنند، یعنی این وجود واحد اولاً و بالذات مصداق انسان است، ثانیاً و بالعرض مصداق کمّ، کیف و مانند آن

است. چیزی که در خارج است، همین وجود واحد بما هو واحد است که «انسان متکمم متکیف زمانی مکانی» است. مشخّـِصات شیء با خود شیء دوگانگی ندارد و بـنابرایـن حرکت در مشخّـِصات، عین حرکت در جوهر است.

طبق این بیان همهٔ حرکات عرضی جلوه‌های حرکت در جـوهر هسـتند. پس ایـن حرفها که جوهر ثابت است و حرکت در اعراض و مشخّـِصات است و این‌همه بینونت و جدایی میان جوهر و اعراض قائل شدن همه از «دوبینی» است. چشم اَحْول است که این دوبینی‌ها را دارد. در نظر دقیق نمی‌توانیم میان جوهر و اعراض این همه دوگانگی قائل شویم که نتیجه‌اش تفکیک در حرکت و سکون باشد. اگر حرکت است در همه است و اگر نیست در همه نیست چون در واقع یک وجود واحد است که مصداق همهٔ اینهاست.

پس برهان سوم از جهت وحدت جوهر و عرض یک درجه از مسئلهٔ تبعیت که در برهان دوم گفتیم جلوتر رفته است.

جلسهٔ چهل و چهارم



بسم الله الرحمن الرحیم

«کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة...»[1].

در این جلسه می‌خواهیم ببینیم چه برهانهایی بر حرکت جوهری اقامه شده است. اتفاقاً در این مسئله هم، مرحوم آخوند همان کاری را کرده که دربارهٔ بعضی از مسائل مهم دیگر کرده است، یعنی همهٔ براهینی را که می‌شود بر حرکت جوهری اقامه کرد و یا خود ایشان اقامه کرده‌اند در اینجا که محل ذکر آنهاست ذکر نکرده‌اند بلکه این برهانها در کتاب **اسفار** نوعاً به طور متفرق آمده است. در اینجا [یعنی در بحث قوه و فعل **اسفار**] به سه برهان قناعت کرده‌اند.

مروری بر سه برهان گذشته بر حرکت جوهری

یک برهان همان بود که تحت عنوان برهان بر حرکت جوهری هم نبود بلکه در فصل ۲۱ تحت عنوان «فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت» آمده بود. گفتیم که در تبیین ربط متغیرها به ثابت، ما جز اینکه طبیعت جوهری را سیّال بالذات بدانیم و نحوهٔ وجود طبیعت را وجود

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۶، ص ۱۰۳.

سیّال بدانیم به طوری که حرکت از آن انتزاع شود ـ یعنی حرکت لازمهٔ ذاتیِ وجودش باشد ـ راه دیگری نداریم. این برهان در واقع از راه علیت طبیعت برای اعراض بود، یعنی بر این اساس بود که طبیعت جوهری، علت اعراض است و اعراض متغیرند. چون علت متغیر باید متغیر باشد طبیعت جوهری متغیر است. این برهان سؤالات و اشکالات و جوابهایی به دنبال آورد و این بحث باز هم در آینده در فصل ۳۳ تحت عنوان «فی ربط الحادث بالقدیم» مطرح خواهد شد. پس برهان اول از راه علیت طبیعت جوهری برای اعراض بود.

برهان دوم که در جلسهٔ قبل بحث کردیم باز مربوط به رابطهٔ جوهر و عرض است، یعنی در این برهان هم می‌خواهیم از رابطهٔ میان جوهر و عرض حرکت در جوهر را کشف کنیم، ولی نه از رابطهٔ «علیت» بلکه از همان رابطهٔ «عروض». عرض به حکم اینکه حقیقتی است تابع جوهر، و لازمهٔ عرض بودنِ عرض این است که هیچ استقلالی در مقابل جوهر نداشته باشد بنابراین در تمام احکام تابع جوهر است. اگر عرض متغیر باشد امکان ندارد که جوهر متغیر نباشد.

پس این برهان هم از طریق رابطهٔ میان جوهر و عرض است ولی همان رابطهٔ عروض، یعنی از باب اینکه «وجود العرض لنفسه عین وجوده لغیره». اینکه وجود عرض، لغیره است هرگونه استقلالی را از عرض نفی می‌کند و بلکه به اینجا رسیدیم که عرض از مراتب وجود جوهر است نه اینکه صرفاً استقلال ندارد.

این را در باب علت و معلول هم می‌شود گفت که معلول در مقابل علت خودش استقلال ندارد، ولی اینجا زائد بر این مطلب که عرض در مقابل جوهر استقلال ندارد و تابع جوهر است به چنین مطلبی اشاره شد که عرض از مراتب جوهر است در این حد که مجموع جوهر و عرض شخص واحد را به وجود می‌آورند نه اینکه دو شخص‌اند و دو تشخّص دارند و در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. در مورد علت و معلول، فیلسوف چنین حرفی نمی‌زند که علت با معلول مجموعاً شخص واحد را به وجود می‌آورند. این حرف را اگر کسانی بگویند عرفا می‌گویند ولی فیلسوف چنین چیزی نمی‌گوید و اگر هم بگوید نه به این معنایی است که در اینجا مورد بحث است. به عبارت دیگر فیلسوف آن مقدار وحدت شخصی‌ای که ما میان جوهر و عرض در تقریر برهان دوم قائل می‌شویم قطعاً میان علت و معلول قائل نمی‌شود.

برهان سوم باز مربوط می‌شود به رابطهٔ میان جوهر و عرض، اما نه رابطه از آن

جهت که عرض عارض جوهر است؛ یعنی نقطهٔ اتکای برهان، وجود لغیره عرض نیست، بلکه آن رابطه‌ای است که بر اساس آن، اعراض مشخّـِص جوهر هستند.

دو نظریه دربارهٔ مناط تشخص

قدما چنین تعبیر می‌کردند که اعراض مشخّص جوهر هستند. توضیح اینکه جوهر در طبیعت خودش یک طبیعت کلی و قابل صدق بر کثیرین است. وقتی که چندین عرض به یک طبیعت کلی ضمیمه می‌شوند این کلی تبدیل به «شخصی» می‌شود. مثلاً انسان کلی است. حال اگر بگوییم «انسان سفید»، باز هم کلی است ولی دایره‌اش محدودتر و کوچکتر می‌شود و از کلیت اندکی به طرف جزئیت می‌آید. اگر بگوییم «انسان سفید ۱۸۰ سانتیمتری» باز این دایرهٔ کلی مقداری کوچکتر شده و به جزئی نزدیکتر می‌شود. «انسان سفید ۱۸۰ سانتیمتری با چشم و ابرو و ریش مشکی متولد در تاریخ معین» باز دایره را محدودتر می‌کند. اگر قیدی مانند «آن کسی که الآن در فلان نقطه نشسته است و در زمان خاص با مکان خاص ارتباط دارد» را اضافه کنیم این می‌شود «شخصی». پس به عقیدهٔ قدما وقتی مجموعه‌ای از اعراض به یک کلی ضمیمه می‌شود کلی را تبدیل به شخصی می‌کند به این معنا که ضمیمه شدن هر یک از اعراض، کلی را اندکی از کلیت می‌اندازد تا در نهایت، کلی یکمرتبه تبدیل می‌شود به جزئی و شخصی. این تصویری است که قدما از این مسئله داشته‌اند.

مرحوم آخوند این حرف را قبول ندارد بلکه نظریهٔ فارابی را تأیید می‌کند. نظریهٔ فارابی با اصالت وجود جور درمی‌آید ولی چون مسئلهٔ اصالت وجود در آن زمان مطرح نبوده او فقط این حرف را مطرح کرده بدون اینکه بتواند برهانی بر آن اقامه کند. این نظریه دنبال نشده تا اینکه در فلسفهٔ مرحوم آخوند زنده شده است.

نظریهٔ فارابی این است که تشخص به وجود است، یعنی اموری که به عقیدهٔ [مشهورِ] قدما شیء را شخصی می‌کند اگر به ذات و ماهیت آنها نظر کنیم هیچ یک سبب تشخص نمی‌شوند. همان طور که «انسان» به حسب ماهیت کلی است، «انسان سفید» هم کلی است و هر قدر هم که دایرهٔ قابلیت صدق این ماهیت بر کثیرین کوچکتر شود، کلیت در جای خود باقی می‌ماند. اگر صد هزار قید هم به آن بزنیم ولی آن قیدها از قبیل ماهیتی باشد که به ماهیت اول ضمیمه شده است، ممکن است آن را به صورت کلّیِ منحصر در فرد در آورد اما باز کلی‌ای است که منحصر در فرد است. ضمّ ماهیت به ماهیت

ولو اینکه آلاف به یکدیگر ضمیمه شوند هیچ گاه کلی را تبدیل به شخصی نمی‌کند، یعنی واقعاً آن کلی، یک امر متشخص نمی‌شود.

جزئی بودن غیر از تشخص است

اساساً مفهوم تا در مرحلهٔ ذهن است ولو اینکه ماهیت کلی نباشد، یعنی حتی همان مفهومی که ما به آن ماهیت جزئی می‌گوییم کلی است. شیخ هم به این نکته توجه کرده است که حتی تصوراتی که ما از جزئیات داریم قابل صدق بر کثیرین است.

مثلاً شخص معینی مثل آیت‌الله بروجردی را که صورتی از ایشان در ذهن شما هست در نظر بگیرید. ممکن است کسی بگوید این یک تصور جزئی است زیرا جز بر فرد واحد صدق نمی‌کند، در حالی که چنین نیست. این یک امری است که چون جز یک فرد واحد در خارج ندارد بر بیش از یک فرد صدق نمی‌کند ولی اگر به فرض محال بشود همان شخص را تکثیر کرد و یک شخص در خارج با حفظ همهٔ مشخصات، دو شخص یا ده شخص بشود، این تصور ذهنی از صدق بر افراد دیگر ابا ندارد. لذا جزئی بودن غیر از تشخص است گرچه در اصطلاحات گاهی جزئی بودن را با تشخص یکی می‌گیرند.

جزئی بودن که در مقابل کلی بودن است از «معقولات ثانیهٔ منطقی» است و عارض مفهوم است در ذهن: «المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئیٌ و الّا فکلیٌ.» جزئیت مثل کلیت صفت مفهوم است. اگر ما به شیء خارجی مثل وجود خارجی زید «جزئی» اطلاق می‌کنیم یک نوع مسامحهٔ در تعبیر است. مفهوم زید یک مفهوم جزئی است اما تشخص امر دیگری است. آن چیزی که به شیء در خارج وحدت و واقعیت می‌دهد و ملاک تمیّز واقعی آن از اشیاء دیگر است ـ که در این صورت شیء فقط خودش است و غیر خودش نمی‌تواند باشد ـ نفس واقعیت یعنی همان «وجود» است. ماهیت از آن جهت که ماهیت است ملاک تشخص نیست. چنان‌که گفتیم این حرف را فارابی بالاجمال گفته و مرحوم آخوند آن را دنبال کرده است.

پس رابطه‌ای که قدما میان اعراض و جوهر قائلند این است که اعراض مشخّص جوهر است ولی بعد این قول ابطال شده است. مرحوم آخوند می‌گوید ملاک تشخص وجود است و همان وجودی که ملاک تشخص است و همان وجودی که مشخِص معروض است، در آنِ واحد، هم مصداق جوهر است و هم مصداق اعراض آن جوهر. یک وجود واحد است که مصداق انسانِ متکیّفِ متکمّمِ متحیّزِ ذی‌وضعِ ذی‌متیٰ و چنین و

چنان است. بنابراین وقتی تمام چیزهایی را که «مشخِّصات» می‌نامند با جوهر در نظر بگیریم همه به منزلهٔ عناوین مختلف شیء واحد می‌شوند. پس در اینجا باز یک قدم برداشته‌ایم برای اینکه کثرت جوهر و عرض را از بین ببریم.

بحثی تاریخی ـ تحلیلی دربارهٔ رابطهٔ جوهر و عرض

گفتیم مواد اصلی این سه برهان بر اساس رابطهٔ جوهر و عرض است.

برهان اول بر رابطهٔ علیت جوهر و عرض، برهان دوم بر رابطهٔ حالّیت و محلّیت و برهان سوم بر رابطهٔ مشخِّص بودن عرض برای جوهر بنا شده است. در دو برهان آخر و بالخصوص برهان سوم مرحوم آخوند مطلب را طوری بیان کرده است که گویی می‌خواهد اساساً اثنینیت میان جوهر و عرض را از میان بردارد. این یک مسئلهٔ قابل توجهی است اگرچه مرحوم آخوند در اطرافش خیلی داد سخن نداده است.

می‌دانیم که اصل و ریشهٔ مسئلهٔ جوهر و نُه مقولهٔ عرضی یا به قول شیخ اشراق جوهر و چهار مقولهٔ عرضی یک فکر ارسطویی است. موجودات عالم دسته‌بندی شده و در ده مقوله قرار گرفته‌اند، یک مقوله که جوهر است، برای مقولات دیگر موضوع واقع می‌شود و البته خود آن مقولات هم گاهی موضوع برای یک مقولهٔ دیگر واقع می‌شوند، یعنی گاهی یک عرض، موضوع برای عرض دیگر واقع می‌شود ولی بالاخره هر جا هم که یک عرض، موضوع برای عرضی دیگر واقع می‌شود، در نهایت امر باید به جوهر منتهی شود.

اساس این فکر بر نوعی بینونت و جدایی میان جوهر و عرض است، یعنی هر مقوله‌ای از مقولات عرضی از خود ماهیتی دارد و وجودی، جوهر هم از خود ماهیتی دارد و وجودی؛ چیزی که هست وجود عرض قائم به وجود موضوع است و الّا اینها دو وجودند. این، اساس فکر ارسطویی است.

در اطراف این مطلب، چه در میان فلاسفهٔ اسلامی و چه فلاسفهٔ جدید کندوکاوهایی شده است و تا حد زیادی اساس این فکر [گرچه در دو جهت متضاد] متزلزل شده است. فکری که در دنیای اروپا در باب جوهر و عرض پیدا شده در جهت نفی جوهر است. گفته‌اند اینکه ما اشیاء را به جواهر و اعراض تقسیم کرده و جوهر را موضوع و محل اعراض می‌دانیم و اعراض را قائم به جوهر، نادرست است. مثلاً شیرینی، رنگ، حرارت، وزن، حجم و امثال اینها را حس می‌کنیم و بعد می‌گوییم چیزی هست که همهٔ اینها قائم

به آن است؛ از کجا که چنین چیزی وجود داشته باشد؟

بر اساس فلسفهٔ حسی جز به آنچه که حس به ما می‌دهد به چیز دیگری نمی‌شود اعتماد کرد و بنابراین جوهر جز مجموع اعراض چیز دیگری نیست. شما جوهر را اصل قرار می‌دهید و اعراض را به منزلهٔ خواص جوهر می‌شمارید و مثلاً می‌گویید آنچه که چشم من می‌بیند خود سیب نیست رنگ سیب است، آنچه که ذائقهٔ من درک می‌کند خود سیب نیست مزهٔ سیب است، آنچه که لامسهٔ من حس می‌کند خود سیب نیست وزن سیب است. اگر چنین است پس خود سیب چیست؟ می‌گویید خود سیب آن چیزی است که همهٔ این اعراض قائم به آن هستند، یعنی این شیرینی نمی‌تواند یک وجود لنفسه داشته باشد بلکه یک وجود قائم به غیر است. یک «شیرین» وجود دارد که شیرینی از آن اوست، یک «سنگین» وجود دارد که سنگینی از آن اوست. از کجا چنین ادعایی می‌کنید؟ سیب جز همین مجموع اعراض چیز دیگری نیست. در غرب، به این نحو در بحث جوهر و عرض ارسطویی، پایهٔ جوهر را متزلزل کرده‌اند.

البته این حرف جواب واضح و روشنی دارد. برهانی که فلاسفه‌ای مانند بوعلی بر وجود جوهر اقامه کرده‌اند هیچ قابل خدشه و مناقشه نیست. اگر مناقشه‌ای باشد مناقشهٔ در صغری است نه مناقشهٔ در اصل [برهان،] زیرا یک فیلسوف اینچنین می‌گوید که شیء یا وجود لنفسه دارد یا وجود لغیره. به حصر عقلی نمی‌تواند از این دو حال بیرون باشد. اگر شیء وجود لغیره داشته باشد یعنی وجودش برای چیز دیگر باشد، آن چیز دیگر باز یا وجود لنفسه دارد یا وجود لغیره. اگر وجود لغیره داشته باشد باز غیری هست و در نهایت امر، وجودهای لغیره باید به وجود لنفسه منتهی شود. برهان نمی‌گوید مثلاً این شیرینی که در اینجا وجود دارد یا وجود لغیره دارد یا وجود لنفسه، بلکه می‌گوید این چیزی که در اینجا وجود دارد، یا وجود لغیره دارد یا وجود لنفسه. اگر وجود لنفسه دارد فبها، و اگر وجود لغیره دارد وجود لغیره مستلزم وجود لنفسه است.

نتیجه این است که در اینجا جوهر قطعاً وجود دارد، اگر شکی باشد در عرض است که آیا وجود دارد یا نه، زیرا از این دو شق اگر وجود لنفسه وجود دارد پس جوهر وجود دارد، و اگر وجود لغیره وجود دارد وجود لغیره مستلزم وجود لنفسه است. پس به هر حال وجود لنفسه وجود دارد. آنچه که ممکن است در آن تردید داشته باشیم این است که وجود لغیره وجود دارد یا نه؟ آنگاه اگر وجود لغیره را به دلیل دیگر اثبات کردیم، نتیجه می‌گیریم که هم جوهر وجود دارد و هم عرض، و اگر اثبات نکردیم آنچه که برای ما متیقّن می‌ماند

وجود جوهر است نه وجود عرض[۱].

این درست مثل برهانی است که بوعلی و دیگران در باب اثبات واجب اقامه می‌کنند. آن برهان اصلاً به این مطلب نظر ندارد که این شیء موجود، ممکن است یا واجب، بلکه چنین تقریر می‌شود که موجود یا واجب است یا ممکن. اگر واجب است مطلوب ثابت است و اگر ممکن است وجود ممکن مستلزم واجب است. پس وقتی که فیلسوف با نظر کلی خود به عالم هستی نگاه می‌کند اولین چیزی که برای او اثبات می‌شود وجود واجب است. آنوقت این بحث مطرح می‌شود که آیا ممکن وجود دارد یا وجود ندارد؟ و بنابراین باید برویم ممکن را اثبات کنیم. بعد وقتی که اشیاء را می‌بینیم که خواص واجب در آنها نیست چون محدودند، متغیرند، متحرکند، حادثند و امثال آن، می‌گوییم پس به این دلیل، ممکن هم وجود دارد. برهان می‌گوید قدر مسلّم واجب وجود دارد، حس می‌گوید ممکن هم وجود دارد. پس جهان مرکب است از واجب و ممکن. پس این برهان در درجهٔ اول وجود واجب را اثبات می‌کند.

پس بر اساس برهان فلسفی در واقع این طور است که این شیرینی یا جوهر است یا عرض، اگر جوهر است پس جوهر موجود است، و اگر عرض است باید قائم به جوهر باشد چون وجود لغیره دارد. وجود لغیره داشتن مستلزم استقلال موجود دیگر است و لذا در مورد عرض می‌گوییم حالّ در محل مستغنی است یعنی استقلالی از خود ندارد و تمام استقلالش در غیر نهفته است و لهذا محال است که دو شیء نسبت به یکدیگر وجود لغیره داشته باشند. این مثل این است که بگوییم دو شیء علت و معلول یکدیگر باشند که تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید. در باب عرض و موضوع هم همین طور است که اگر شیء عرض شد و موضوع داشت، دو نسبت مختلف حکمفرما می‌شود: عرض نیازمند به موضوع است و موضوع بی‌نیاز از عرض. امکان ندارد که یک شیء نسبت به شیء دیگر هم بی‌نیاز باشد و هم نیازمند.

نتیجه اینکه بر اساس فلسفهٔ حسی عرض وجود دارد ولی وجود جوهر مشکوک

---

۱. **سؤال:** چه ایرادی دارد که بگوییم تمام این وجودات یکدیگر را به وسیلهٔ جاذبه‌ای که دارند نگه می‌دارند؟

استاد: دو وجودی که جاذبه دارند وجود «لغیره» نمی‌شوند. دو جوهر هم ممکن است جاذبه آنها را نگه دارد. شما معنای وجود لغیره را درست توجه نفرمودید. وجود لغیره غیر از این است که امر سومی دو شیء را به یکدیگر پیوند بدهد.

است ولی بر اساس برهان فلسفی مطلب بر عکس است؛ وجود جوهر مسلّم است و وجود عرض مشکوک (مشکوک به این معنا که قطع نظر از برهان دیگر مشکوک است).

تنها بعضی از اقسام کیف عرض است

جریان دیگری به طور تدریجی و بدون اینکه چندان توجهی به آن بشود، بعدها در میان خود فلاسفه پدید آمده است که بر اساس آن بسیاری از اعراض از عرض بودن خودشان استعفا دادند، یعنی دیگر به معنای ارسطویی عرض نیستند. یکی از آنها مقولهٔ کمّ است.

در لابلای بحثهای گذشته هم اشاره کردیم که لااقل از زمان بوعلی این مطلب مسلّم شده است که کم، عرض تحلیلی جوهر است نه عرض خارجی. چنین نیست که واقعاً در خارج، جوهر ماهیتی داشته باشد و کم ماهیتی دیگر، جوهر وجودی داشته باشد و کم وجودی، و وجود کم در ظرف خارج بر وجود جوهر عارض شده باشد. به تعبیری که حاجی در مورد معقولات ثانیه به کار می‌برد، چنین نیست که ظرف عروض و ظرف اتصاف، هر دو در خارج باشد، بلکه تفاوت جسم و کم یعنی تفاوت جسم طبیعی و جسم تعلیمی یک تفاوت اعتباری است. اگر جسم را لابشرط از تعین در نظر بگیریم جسم طبیعی است و اگر با تعین در نظر بگیریم جسم تعلیمی است؛ پس فرقشان به اعتبار می‌شود. حال که عروض کم بر جوهر در ظرف ذهن است نه در ظرف خارج، کم از مقولات عرضی ارسطویی خارج می‌شود اگرچه باز هم کم را در باب جواهر و اعراض مورد بحث قرار می‌دهند. این یک مقوله.

مقولهٔ دیگر از مقولات عرضی «اضافه» است. باز می‌بینیم که حکما تصریح می‌کنند که اضافه هم در خارج وجودی جدا از وجود مضاف ندارد. در مورد اضافه حتی یک قدم بالاتر می‌روند و می‌گویند اساساً اضافه از معقولات ثانیه است نه از معقولات اولیه؛ یعنی صرفاً یک مفهوم انتزاعی است و معنای انتزاعی بودن این است که ماهیتی و وجودی در خارج ندارد. پس «اضافه» را هم نمی‌توانیم یک عرض بدانیم. اینکه می‌گوییم اضافه عارض بر مضاف می‌شود در ظرف ذهن است.

کار اضافه که به اینجا برسد کار چند مقولهٔ دیگر که آنها هم نسبی هستند خراب می‌شود: مقولهٔ جده، مقولهٔ متی، مقولهٔ أین، مقولهٔ وضع. مقولات أن یفعل و أن ینفعل چون داخل در باب حرکت می‌شوند از جهت دیگری [نیز] اشکال پیدا می‌کنند. این مقولات از این نظر که مقولات نسبی هستند باز خیلی مشکل است که از مقولات عرضی

به شمار آیند. آن راه حلی هم که امثال حاجی ارائه داده‌اند و عبارت «هیئةٌ حاصلةٌ» [را در ابتدای تعریف مقولات نسبی اضافه کرده‌اند] دردی را دوا نمی‌کند و چیز مشت پرکنی در خارج به دست نمی‌دهد.

بله، در میان مقولات عرضی آن مقوله‌ای که تا اندازه‌ای گردن کلفت باقی می‌ماند مقولهٔ کیف است. البته علم جدید بعضی از اقسام مقولهٔ کیف را از اعتبار [و مقوله بودن] انداخته است، زیرا امروزه کیفیات جسمانی از قبیل الوان به عنوان اموری قائم به جسم شناخته نمی‌شود. در قدیم چنین فکر می‌کردند که وقتی یک کتاب سفید است، سفیدی واقعاً چیزی است که در اینجا وجود دارد.

علم امروز می‌گوید سفیدی چیزی نیست که در اینجا واقعاً وجود داشته باشد بلکه وقتی نور که خود از موج یا ذره تشکیل شده است روی اجسام پخش می‌شود عکس‌العمل اجسام نسبت به آن مختلف است. بعضی از اجسام نور را به تمام اجزائش ـ چون نور سفید مرکب از چند نور است ـ جذب می‌کنند و در واقع ما چیزی نمی‌بینیم؛ این می‌شود جسم سیاه. بعضی از اجسام تمام نور تابیده شده را منعکس می‌کنند که در مورد جسم سفید چنین است. اجسام دیگر بعضی از اجزای نور را منعکس کرده و بعضی را جذب می‌کنند و بدین ترتیب رنگ قرمز، بنفش و دیگر رنگها را می‌بینیم. در واقع آنچه که ما می‌بینیم خود نور است نه چیزی که قائم به این جسم است؛ آن کیفیت، قائم به جسم نیست. اگر نور را مرکب از ذرات بدانیم خود نور جوهر می‌شود، و اگر نور را موج، و موج را کیفیت بدانیم، نور کیفیتی می‌شود که قائم به آن ماده‌ای است که حامل این موج است، حال آن ماده هر چه می‌خواهد باشد.

مقولهٔ کیف از این جهت اشکال دارد، ولی در عین حال به کلی از اعتبار نمی‌افتد، زیرا ما کیفیاتی داریم که جسم نمی‌تواند خالی از آنها باشد. یکی از آنها شکل است. اگر جسمی در عالم وجود دارد ـ چه ما همین [جسم ظاهری] را جسم بدانیم و چه آن را مرکب از ذرات بدانیم ـ شکل هم وجود دارد.

تقریری روشن‌تر برای برهان سوم

دیدیم مرحوم آخوند هم در این دو برهان اخیر کوشش دارد که هرچه بیشتر جوهر و عرض را در یکدیگر ادغام کند. ایشان در برهان دوم چنین گفت که اموری که ما خیال می‌کنیم اعراضند درواقع مراتب خود جوهر و به تعبیر دیگر جزء شخصیت جوهر هستند.

آن حرفها که رابطهٔ عرض و جوهر یک رابطهٔ انضمامی است و عرض به جوهر ضمیمه می‌شود و فقط وجودش در وجود جوهر حلول می‌کند [اعتبار خود را از دست می‌دهد.] اگر ما عرض را از مراتب جوهر دانستیم پس ایندو تا حد زیادی در یکدیگر ادغام شده‌اند و این گامی است به سوی قول به وحدت میان جوهر و عرض.

در برهان سوم مرحوم آخوند برای اینکه اثنینیّت و دوگانگی جوهر و عرض را از بین ببرد کوشش بیشتری کرده است. همان طور که عرض کردم در فلسفهٔ غرب به نفع عرض عمل شده است، یعنی در وجود جوهر تشکیک شده است ولی در فلسفهٔ امثال مرحوم آخوند از عرض مایه گذاشته شده است نه از جوهر. عرض به تدریج به صورت جلوه‌ای از جوهر و امری که از مراتب جوهر است و نمی‌تواند هیچ حکم مستقلی داشته باشد درآمده و بلکه امری دانسته شده است که خودش عنوانی از عناوین جوهر است. به عبارت دیگر همین شیء از سر تا پا جوهر است و همین شیء از سر تا پا متکمم و متکیف است.

آن حرف معروفی که اغلب می‌گوییم و خود مرحوم آخوند هم در بسیاری مواضع به تبع قوم می‌گوید که مقام عرض مقام جداگانه‌ای از مقام جوهر است و مثلاً بیاض ابیض بالذات است و جوهر ابیض بالعرض است درست نیست زیرا دیگر در اینجا بالذات و بالعرض در کار نیست. این جوهر به تمام وجودش متکیف و به تمام وجودش متکمم است، یعنی یک واقعیت است که ماهیات متعدد و متکثر بر آن صدق می‌کند ولی نه به این معنا که همهٔ این ماهیات، ذاتی آن جوهر باشند، بلکه این ماهیات عناوین متعدد و متکثری هستند که یک مصداق دارند و آن یک مصداق از سر تا پا مصداق همهٔ اینهاست. پس باز این قدم بزرگی در راه یگانگی جوهر و عرض است.

البته اینکه مرحوم آخوند از «یگانگی» میان جوهر و عرض سخن می‌گوید معنایش این نیست که عرض به کلی نفی می‌شود. ایشان حتی در مورد «کم» هم ـ به همان معنا که گفتیم ـ باز شخصیتی قائل است اما نه اینکه وجود کم در خارج بر جوهر عروض داشته باشد بلکه وجود کم در خارج لااقل به صورت تعین جوهر است. جوهر در خارج تعینهایی دارد، نه اینکه وجودهایی عارض جوهر شده باشند. تعین شیء بیرون از وجود شیء نیست و در عین حال عین وجود شیء هم نیست، زیرا تعینات که عوض می‌شود خود شیء همچنان هست.

در باب کم مثال معروفی ذکر می‌کنند که در مورد شکل هم این مثال می‌آید. به شمعه مثال می‌زنند. شما می‌توانید به شمعه شکلها و تعینهای متعددی بدهید و آن را به

شکل کُره، مکعب و سر انسان و چیزهای دیگر درآورید. یک چیز است که تعینهای مختلف پیدا می‌کند. وقتی که کروی است تعینی دارد و وقتی مکعب می‌شود تعین دیگری دارد. این تعینها به چه معناست؟ آیا به این معناست که وقتی شمعه کروی می‌شود چیزی از بیرون به آن ضمیمه می‌شود و وقتی مکعب می‌شود آن چیز را برمی‌داریم و یک چیز دیگر به آن ضمیمه می‌کنیم؟ نه، انضمامی در کار نیست. از کجا که همهٔ کیفیات از این قبیل نباشد؟ شکل قطعاً از این قبیل است. ما شکل را یک کیفیت می‌دانیم. مثلاً می‌گوییم شکل این جسم کروی است. شکل برای جوهر جز یک تعین چیز دیگری نیست. با اینکه این تغیرات در شکل رخ می‌دهد و تعینی می‌رود و تعین دیگر می‌آید ولی جوهری نرفته و جوهر دیگری نیامده است.

با این بیان، برهان مرحوم آخوند را بهتر می‌شود تقریر کرد که وقتی همهٔ اعراض در واقع تعینات وجود هستند امکان اینکه در جوهر هیچ تغییری پیدا نشود و در مقام خودش ثابت باشد و در عین حال تعینها عوض شود وجود ندارد. این امر [یعنی ثبات جوهر در عین تغیر تعینات] در فرضی درست است که تعین یک وجودی باشد که ضمیمهٔ جوهر شده باشد و الّا تغیراتِ تعینات عین تغیرات جوهر است با این تفاوت که تغیرات جوهر سبب نمی‌شود که ذات این جوهر از بین برود، ولی وقتی ذات این تعین می‌رود ذات تعین دیگری در کار می‌آید.

بعد مرحوم آخوند وارد مطلب دیگری می‌شود و بحثی از گذشته را دوباره مطرح می‌کند؛ همان بی‌نظمی‌هایی که همیشه گفته‌ایم. می‌رود سراغ شیخ و ایرادی را که او بر حرکت جوهری بر اساس لزوم بقای موضوع گرفته، تکرار می‌کند و به بیانهای دیگری جواب می‌دهد و پس از دو فصل دیگر وارد بحث زمان می‌شود. در لابلای این مباحث بعضی براهین دیگر بر حرکت جوهری اقامه می‌کند و بعضی برهانها هم در غیر باب قوه و فعل آمده است که آنها را هم ان‌شاءالله عرض می‌کنیم.

برهان چهارم بر حرکت جوهری

غیر از این سه برهان که هر سه متکی بر روابط جوهر و عرض است، بعضی از براهین دیگر متکی بر اصل دیگری است و آن خود ماهیت قوه و فعل و ماهیت تغییر است که این در کلمات خود مرحوم آخوند آمده است. نمی‌دانم چگونه شده است که متأسفانه مرحوم آخوند مثل خیلی جاهای دیگر با اینکه به این مطلب درست توجه کرده است، آن

مقدار که باید، در اطراف آن داد سخن نداده است. مکرر عرض کرده‌ایم که نقطهٔ اتکای آقای طباطبایی در باب حرکت جوهری همیشه همین برهان است و کمتر به این سه برهانی که توضیح داده شد تکیه می‌کنند. در اینجا به این برهان اشاره می‌کنیم[۱].

آنچه مسلّم است در طبیعت به طور کلی، چه در جوهر و چه در عرض، تغییر پیدا می‌شود. منکرین حرکت جوهری مانند شیخ هم این مطلب را انکار ندارند، ولی آنها می‌گویند تغییر در جواهر به نحو «کون و فساد» است، یعنی یک جوهر ممکن است تغییر کند به طوری که ماهیتش عوض شود؛ صورتی از آن از بین برود و صورت جدیدی بیاید. یکی از ابواب و فصولی که خود ارسطو در کتابهایش نوشته «کتاب الکون و الفساد» است و مفاد آن همین است که جواهر این عالم به این شکل تغییر می‌کنند که جوهری فاسد می‌شود و جوهری کائن می‌شود و به عبارت دیگر جوهری معدوم می‌شود و جوهر دیگری موجود می‌شود، اما نه به این نحو که جوهری بمادته و صورته معدوم می‌شود و بعد جوهر دیگری بمادته و صورته و بدون ارتباط با آن جوهر به وجود می‌آید. صورت یعنی قوام فعلیت [جسم] معدوم می‌شود، و بعد یک صورت جدید بر همین ماده عارض می‌شود. ماده هیچ وقت بلاصورت نمی‌ماند ولی صورتهای مختلف می‌گیرد به این نحو که یک صورت را از دست می‌دهد و صورت دیگری را می‌گیرد، و باز [هنگام تغیر دفعی بعدی] یک صورت را از دست می‌دهد و صورت دیگری را می‌گیرد و به همین ترتیب. گفتیم که به خیمه‌ای مثال می‌زنند که عمود آن می‌رود و عمود دیگری می‌آید ولی خیمه همچنان باقی است.

در کلمات خود مرحوم آخوند کم و بیش این مطلب مطرح شده است که آیا اساساً کون و فساد امکان دارد یا تغییر مساوی است با خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت؟ امثال ارسطو و بوعلی هم می‌گویند خروج شیء از قوه به فعلیت یا دفعی است یا تدریجی. خروج دفعی را کون و فساد و خروج تدریجی را حرکت می‌نامند. حال ادعای این برهان چهارم این است که اساساً خروج از قوه به فعل جز به نحو تدریج امکان ندارد. یا باید قائل شویم که اصلاً در جوهر هیچ گونه تغییر و خروج از قوه به فعلی صورت نمی‌گیرد و تمام جواهر عالم به همان حالتی که ازلاً بوده‌اند ابداً هم به همان حالت خواهند بود و یا اگر

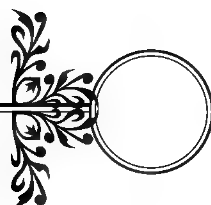
---

۱. [در جلسهٔ بعد گفته خواهد شد که بیان دیگری از مرحوم علامهٔ طباطبایی را می‌توان مستقل از تقریر مرحوم آخوند دانست و آن را برهان جداگانه‌ای بر حرکت جوهری به حساب آورد. به جلسهٔ بعد ذیل عنوان «برهان پنجم» مراجعه شود.]

قبول کنیم که در جواهر عالم هم تغییر پیدا می‌شود ـ که امری محسوس و غیرقابل خدشه است ـ این تغییر مساوی است با خروج شیء از قوه به فعلیت، و خروج شیء از قوه به فعلیت جز به نحو حرکت و تدریج امکان ندارد.

این برهان چهارم که در جلسهٔ بعد بیشتر توضیح داده خواهد شد دیگر به رابطهٔ میان جوهر و عرض مربوط نیست و به تعبیر دیگر مادهٔ برهان از رابطهٔ میان جوهر و عرض گرفته نشده است. اگر عرضی هم در دنیا وجود نداشته باشد این برهان تمام است، چون ـ همچنان‌که گفتیم ـ جوهر به هر حال در دنیا وجود دارد. مثلاً همان شیرینی یا رنگ، یا جوهرند و یا قائم به جوهرند. در وجود عرض می‌شود شک کرد ولی در وجود جوهر نمی‌شود شک کرد. بنابراین در اینکه جوهر در عالم هست تردیدی نیست.

باز در برخی براهین دیگر مانند برهانی که مرحوم آخوند در الهیات **اسفار** دارد و از راه زمان وارد می‌شود مادهٔ برهان از جوهر و عرض گرفته نشده است. می‌گوید شیء نمی‌تواند زمانی باشد مگر از طریق حرکت. جواهر زمان دارند و به دلیل اینکه زمان دارند حرکت دارند. آیا هر چه حرکت نداشته باشد زمان ندارد و به دلیل اینکه جواهر زمان دارند حتماً حرکت دارند؟ این برهان را هم در جلسهٔ بعد بررسی می‌کنیم.



جلسهٔ چهل و پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

«کل جوهر جسمانی له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة...»[1].

بحث ما در براهین حرکت در جوهر بود. تا اینجا مرحوم آخوند سه برهان ذکر کردند. یک برهان را در فصل مربوط به ربط متغیر به ثابت ذکر کرده بودند بر این اساس که «علة المتغیر متغیر و علة الثابت ثابت» و علل متغیرات باید به یک علت متغیر بالذات منتهی شود که این را در گذشته بحث کردیم[2]. دو برهان دیگر در این فصل ۲۶ خواندیم که مرحوم آخوند در برهان دوم چنین گفتند که طبیعت، مفید آثار موجود در خودش نیست بلکه آثاری که ما می‌بینیم یک سلسله «توابع» است، و دیدیم که این مطلب مورد هجوم مرحوم حاجی واقع شد و ایشان این برهان را به شدت رد کردند. در برهان سوم از راه تشخص وارد شدند که آن را هم ذکر کردیم.

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۶، ص ۱۰۳.

۲. در آینده هم در فصلی تحت عنوان «فی ربط الحادث بالقدیم» که نزدیک به بحث «ربط متغیر به ثابت» است این مسئله مطرح خواهد شد و یک سلسله مطالبی که قبلاً وعده دادیم از جمله ایرادهایی که بر این برهان کرده‌اند و جوابهایی که می‌توان داد بیان خواهد شد.

در جلسهٔ پیش عرض کردیم که اگرچه این سه برهان هر کدام از یک راه خاص است ولی هر سه راه به ملاک رابطهٔ جوهر و عرض منتهی می‌شود. در برهان «علة المتغیر متغیر» از باب اینکه طبیعت، علت عرض است و علت متغیر باید متغیر باشد وارد شدند. تکیهٔ برهان دوم باز بر رابطهٔ جوهر و عرض بود اما بر این اساس که عرض از توابع جوهر است و استقلالی در مقابل جوهر ندارد. رابطهٔ مورد نظر در این برهان رابطهٔ حالّیت و محلّیت است. در برهان سوم باز نظر به رابطهٔ جوهر و عرض است ولی رابطهٔ تشخص، که دیگران می‌گویند عرض مشخص جوهر است.

در اینجا ما به بعضی از براهین دیگر و شاید عمدهٔ براهین دیگری که بشود بر حرکت جوهری اقامه کرد [اشاره می‌کنیم.] من در گذشته در هر جا که در کتابهای مرحوم آخوند و از جمله **اسفار** به برهانی بر حرکت جوهری برخورد کرده‌ام آن را یادداشت کرده‌ام. مجموعاً سه [یا چهار[۱]] برهان دیگر که شاید از براهین دیگر قویتر است می‌توان بر حرکت جوهری اقامه کرد که همهٔ آنها براهین خوبی است و هیچکدام مربوط به رابطهٔ جوهر و عرض نیست.

یک برهان، برهانی است که عرض کردیم تکیهٔ آقای طباطبایی در نوشته‌های مختلفشان در باب حرکت ـ در رساله‌ای به عربی که در قدیم نوشته‌اند[۲]، در **اصول فلسفه**، **نهایة الحکمة** و شاید **بدایة الحکمة** ـ بیشتر روی آن برهان است البته با یک بیان خاصی، اگرچه شاید بتوان [مشابه] این بیان را از کلمات مرحوم آخوند در جاهای مختلف ـ ولی نه بحث حرکت **اسفار** ـ استنباط کرد. آن مطلب را مرحوم آخوند در مباحث جواهر و اعراض، در جایی به مناسبت بحث کرده‌اند و در **الشواهد الربوبیه** در مباحث حرکت ذکر کرده‌اند. اول ما بیان مرحوم آخوند را ذکر می‌کنیم.

دو نوع تغیر جوهری

مقدمتاً باید عرض کنیم که در کلمات شیخ که قائل به حرکت در جوهر نیست و همچنین در کلمات مرحوم آخوند تغییرات جوهری اجمالاً به دو نوع تقسیم می‌شوند. گاهی شیء

---

۱. [همچنان‌که استاد اندکی بعد متذکر می‌شوند بیان خاص مرحوم علامهٔ طباطبایی را می‌توان برهان مستقلی به حساب آورد. بر این اساس، در این جلسه چهار برهان بر حرکت جوهری اقامه می‌شود.]

۲. [رسالهٔ «قوه و فعل» در کتاب **رسائل سبعه**.]

صورتی را رها می‌کند و صورت دیگری را که به یک تعبیر ضد آن صورت و به تعبیر دیگر هم‌عرض آن صورت است می‌پذیرد، مثل اینکه آب تبدیل به بخار، و بخار تبدیل به آب می‌شود. آب و بخار دو صورت هم‌عرض هستند که ماده یک صورت را رها می‌کند و صورت دیگر را می‌پذیرد.

در نوع دوم، صورتها طولی است، مثل اینکه نطفه، انسان می‌شود یا صبی رجل می‌شود. حتی مثل شیخ هم که قائل به کون و فساد هستند بالاخره قبول دارند که [در این حالت] ماده صورتی را رها می‌کند و صورت کاملتری را می‌گیرد.

در قسم اول معمولاً این طور تصور می‌کنند ـ و حتی شاید در بسیاری از کلمات مرحوم آخوند هم به همین شکل بیان شده باشد[۱] ـ که ماده صورتی را رها می‌کند و صورت دیگری را می‌پذیرد و در واقع صور، «متبادل» می‌شوند که شیخ و دیگران جداً عقیده دارند که در اینجا واقعاً تبادل صورت می‌گیرد. ماده همیشه صورتی را دارد ولی صورتهای علی‌البدل؛ صورتی می‌رود و صورت دیگری جای آن را می‌گیرد. برای تصویر مطلب به دعامه و خیمه مثال می‌زنند. همان طور که خیمه با برداشتن عمودی و گذاشتن عمود دیگر پابرجاست و در واقع قائم به عمودٌمّا است، ماده هم به همین شکل مستحفظ است به واحد بالعموم یعنی به واحد علی‌البدل.

مرحوم آخوند در **الشواهد الربوبیه** و همچنین در مباحث «جواهر و اعراض» این مطلب را انکار می‌کند. می‌گوید حتی در آنجا که آب تبدیل به بخار می‌شود یا بخار تبدیل به آب می‌شود واقعاً این طور نیست که تبادل صورت گیرد؛ صورتی معدوم شود و صورت دیگری بیاید. چنین نیست که دو صورت نوبت عوض کرده باشند، مثل انسانهایی که در یک جا کشیک می‌دهند؛ یکی می‌رود و دیگری می‌آید ولی به هر حال دو موجود منفصل از یکدیگر هستند. در این موارد هم این طور نیست که دو صورت منفصل و جدای از یکدیگر در کار است بدون اینکه وحدت اتصالی میان صورت اول و صورت دوم وجود داشته باشد. اینجا هم حلقهٔ متوسط وجود دارد اعم از اینکه انسان احساس کند یا نکند. وقتی آب بخار می‌شود این طور نیست که یکدفعه صورت آب معدوم می‌شود و صورت بخار به وجود می‌آید، بلکه آب تدریجاً به سوی بخار بودن می‌رود نه اینکه در این بین

---

۱. مکرر گفته‌ایم که ایشان در بسیاری از جاها طوری سخن می‌گوید که با ممشای دیگران مطابق باشد ولو اینکه خودش عنایت خاصی به آن مطلب نداشته باشد.

یک خلأ پیدا می‌شود، آناًمّا آب معدوم می‌شود و بخار به جای آن می‌آید. وقتی صورت آبی تدریجاً به صورت بخاری متبدل می‌شود یک حالت متوسط پیدا می‌شود یعنی یک حالت نه آب و نه بخار در این بین وجود دارد.

ایشان می‌گوید در این موارد، این ذهن ابتدایی است که خیال می‌کند که آب تا آخر آب بود و بعد یکدفعه معدوم شد و یکدفعه بخار به وجود آمد؛ نه، آب ابتدا به درجات متوسطی تبدیل می‌شود و بعد تدریجاً آن درجات متوسط تبدیل به بخار می‌شوند. پس در واقع صور آب و بخار دو صورت واحد متصل به یکدیگر هستند یعنی یک شیء است که تدریجاً متبدل به آن شیء شده است نه اینکه یکی معدوم شده و دیگری به جای آن آمده است.

روابط میان انواع

بعد ایشان یک حرف عجیبی می‌زند که شاید قائلین به نظریهٔ «تبدل انواع» بتوانند به آن استدلال کنند. نه ایشان و نه دیگران تبدل انواع را به صورتی که امروز مطرح است که نوعی به نوع دیگر متبدل می‌شود، طرح نکرده‌اند ولی مطلبی در مورد روابط انواع به صورت دیگری طرح شده است.

در میان قدما دو نفر که معاصر یکدیگر هستند این مسئله را مطرح کرده‌اند[1]. یکی ابن مُسکَوِیه رازی است در کتاب **طهارةالاعراق** که مفصل هم بحث کرده است. در آخر بحث «جواهر و اعراض» **اسفار** فصلی آمده است که این فصل با تغییرٌ مّا ـ که آن تغییرٌ مّا مربوط به مبانی مرحوم آخوند است ـ عین مطلبی است که ابن مسکویه آورده است. [ابن مسکویه] بدون اینکه بحثی از تبدل انواع به میان آورده باشد در مورد روابط انواع همین قدر می‌گوید که اگر ما انواع را کنار یکدیگر بگذاریم میان آنها خلئی وجود ندارد. جماد همین طور مراتب را طی کرده تا به مرحلهٔ نزدیک به نبات رسیده است. نباتها همه در یک مرتبه نیستند، نبات نزدیک به افق جماد داریم، نبات یک درجه بالاتر به طرف حیوان، تا می‌رسد به نباتی که نزدیک به افق حیوان است. حیوانها هم همین طورند، از حیوان نزدیک به افق نبات داریم تا حیوانی که نزدیک به افق انسان است و ظاهراً او هم مثال به میمون می‌زند. در آنجا سخنی از تبدل انواع به میان نیامده است.

---

۱. [استاد فراموش کرده‌اند که نام نفر دوم را ذکر کنند.]

مرحوم آخوند در **الشواهد الربوبیه** بدون اینکه مسئله را به این شکل طرح کرده باشد، در ضمن بحث تبدل [مطلبی] ذکر کرده که نشان می‌دهد که لااقل چنین خلجانی [در مورد وجود حلقهٔ متوسط میان انواع] در ذهنش وجود داشته است. ابتدا این مثال را ذکر می‌کند و می‌گوید اگر آب به بخار، و بخار به آب تبدیل می‌شود، ناچار یکی کاملتر است و یکی ناقصتر (نمی‌گوید کدام یک کاملتر است و کدام یک ناقصتر)، و در بین اینها یک حلقهٔ متوسطی هست که آب اول متبدل به آن می‌شود، نه به این معنی که آب معدوم می‌شود و حلقهٔ متوسط به وجود می‌آید، بلکه آب آن می‌شود و آن بخار می‌شود.

بعد می‌گوید در میان جماد و نبات، مرجان چنین وضعی دارد. مرجان که یک موجود دریایی است ـ و من خصوصیاتش را درست نمی‌دانم ـ چیزی است که از افق جماد یک درجه بالاتر است و به افق نبات نزدیک است ولی نه می‌شود آن را جماد نامید و نه نبات. باید گفت یک موجود متوسط میان جماد و نبات است. بعد می‌گوید: و مثل «وقواق» یا «واقواق» که متوسط میان نبات و حیوان است[1]. به هر حال اینچنین نیست که گیاهی ناگهان به حیوان تبدیل شود؛ گیاه تا مرحلهٔ متوسط را طی نکند تبدیل به حیوان نمی‌شود. بعد می‌گوید: و مثل میمون که یک حد متوسط میان حیوان و انسان است.

برهان چهارم

برمی‌گردیم به برهان چهارم مرحوم آخوند بر حرکت جوهری. استدلال ایشان این است که همان مواردی که شما می‌گویید تبدل است و صور، علی‌البدل جانشین یکدیگر می‌شوند در واقع چنین نیست. حال به چه دلیل؟ آیا دلیلش فقط همین حس است، که می‌بینیم آب اول تبدیل به یک حالت متوسط شده و بعد بخار می‌شود؟ نه، این مدعا برهان فلسفی دارد.

مرحوم آخوند می‌گوید اصلاً محال است که ماده به صور علی‌البدل قائم باشد. اگر

---

۱. من نمی‌دانم وقواق یک درخت افسانه‌ای است یا حقیقی، قدما آن را درخت حقیقی می‌دانستند. حتی شخصی مثل ابوریحان بیرونی در زمانی که در هند بوده، شرح این درخت را نوشته است و گویا گیاه‌شناسان فرنگی هم این را قبول دارند. می‌گویند میوه‌اش به شکل سر انسان یا حیوان است ولی حیوان نیست و گیاه هم نیست. حتی مدعی هستند که می‌خندد و وقتی که مثلاً انسانی را می‌بینند صدایی شبیه «واقواق» می‌کند و به همین جهت این درخت «واقواق» نامیده می‌شود. در عین حال مثل گیاه است و اگر آن را از ریشه قطع کنند خشک می‌شود.

صورتی ولو آناًمّا معدوم شود و در همان آن صورت دیگری برای ماده موجود شود مستلزم استقلال ماده است و ماده نمی‌تواند ـ ولو با همان فرض آناً مّا ـ از صورت خالی باشد. امکان ندارد که در آنِ واحد ماده، هم متلبس به این صورت باشد هم متلبس به آن صورت. پس ناچار باید بگوییم در آنِ اول صورت اول معدوم می‌شود و در آنِ دوم صورت دوم موجود می‌شود. این خودش مستلزم این است که آناًمّا ماده را خالی از صورت بدانیم و چون ماده به هیچ وجه خالی از صورت نمی‌شود پس محال است کون و فسادی در عالم داشته باشیم.

از طرف دیگر آیا تغییر جوهری در عالم داریم یا نداریم؟ بدیهی است که تغییر جوهری در عالم هست، منتها بحث در این است که آیا تغییرات جوهری به صورت کون و فساد صورت می‌گیرد یا به صورت حرکت و به عبارت دیگر آیا تغییرات جوهری دفعی است یا تدریجی؟ حال که اثبات کردیم تغییر صور جوهری به طور دفعی محال است پس این تغیرات، تدریجی است و این خود برهانی است بر حرکت جوهری.

برهان پنجم

در اینجا آقای طباطبایی با مقدمات دیگری این مطلب را بیان کرده‌اند و چنان‌که گفتیم در چند جا از جمله کتاب **نهایة‌الحکمه** ـ در ابتدای فصل دومی که در بحث قوه و فعل دارند ـ و در جلد چهارم **اصول فلسفه** بر همین مبنا استدلال کرده‌اند. البته هم می‌توان آن را برهان مستقلی شمرد و هم می‌توان آن را بیان دیگری از همین برهان مرحوم آخوند دانست. ایشان از این راه وارد شده‌اند که اساساً این قوه و امکانی که ما می‌گوییم وجود دارد چیست؟ شیء بالقوه و شیء بالفعل یعنی چه؟ این[1] را من با بیان دیگری عرض می‌کنم.

ما در عالم یک «نظامِ دارا شدن» داریم و یک «نظامِ شدن». یک مثال برای نظام دارا شدن این است: می‌گوییم این سیب سبز بود قرمز شد، یعنی دارای سبزی بود و حالا دارای قرمزی است؛ ولی سیب همان سیب است. اما در نظامِ شدن چنین نیست که یک موضوع از اول تا آخر بتمامه به همان نحو که بوده محفوظ بماند، بلکه خودش چیز دیگری می‌شود، مثل اینکه می‌گوییم نطفه انسان شد. نه این است که الآن نطفه بودن

---

۱. [مراد مقدمه‌ای است که در پاراگراف بعد آمده نه کل برهان.]

این شیء محفوظ است ولی دارای صفتی به نام انسانیت شده است. این را می‌گوییم شدن.

حال که امکانِ شدن در عالم هست، آیا در هر چیزی امکانِ شدنِ هر چیزی هست؟ نه. گندم امکان بوتهٔ گندم شدن را دارد و جو امکان بوتهٔ جو شدن را دارد. دانهٔ گندم امکانِ بوتهٔ جو شدن را ندارد و دانهٔ جو امکان بوتهٔ گندم شدن را ندارد. نطفهٔ انسان امکان گوسفند شدن را ندارد و بالعکس.

این معنایش چیست؟ معنایش این است که میان گذشته و آینده رابطه و نسبتی وجود دارد و گذشته و آینده با یکدیگر مرتبطند[1]. واقعاً میان شیء بالقوهٔ امروز و آنچه که در آینده وجود پیدا خواهد کرد نسبتی برقرار است.

بعد ایشان می‌گویند نسبت، دو طرف واقعی می‌خواهد. میان موجود و معدوم که امکانِ نسبت نیست، چون این نسبت یک امر واقعی است. محال است که دو امر منفصل با یکدیگر نسبت داشته باشند، چه رسد به اینکه میان دو امری که یکی الآن موجود است و دیگری اساساً معدوم است نسبتی باشد. اگر می‌گوییم میان گذشته و آینده نسبتی هست از این جهت است که آینده در حال وجود دارد، یعنی این چیزی که الآن وجود دارد خودش مرتبه‌ای از مراتب آینده است و به تعبیر دیگر آینده برای حال الآن به نحوی از انحاء وجود دارد. نسبت در واقع میان یک وجود بالفعل و آن وجودی که در آینده بالفعل می‌شود و اکنون معدوم است نیست. اگر می‌گوییم این نسبت میان گذشته و آینده هست از این جهت است که آینده خودش در همین حال به نحوی از وجود موجود است. از طرف دیگر وجود آینده در حال و وجودش در استقبال وجود واحد است نه دو وجود مباین، یعنی مراتب متصل شیء واحدند و جز این امکان‌پذیر نیست.

حال که وجود [شیء] در زمان حاضر و وجودش در زمان آینده دو وجود منفصل نیست، پس در واقع گذشته و آینده یک وجود واحد متصل ممتد است. بنابراین امکان ندارد که شیء، وجود بالقوه در زمان حاضر و وجود بالفعل در زمان آینده داشته باشد و در

---

۱. بدیهی است که «حال» چیزی در مقابل زمان گذشته و زمان مستقبل نیست. اگر زمان را یک امتداد بگیریم، امتداد گذشته داریم و امتداد آینده، ولی امتداد حال نداریم، چون اگر حال به صورت امتداد باشد نیمی از آن، گذشته است و نیمی آینده. البته یک مقدار از گذشته و آینده را می‌توانیم زمان حال عرفی بدانیم، ولی حالِ واقعی نداریم. حال واقعی «آن» است نه زمان.

عین حال وجود بالقوه و وجود بالفعل آن، دو وجود متباین باشند. بنا بر کون و فساد چنین چیزی لازم می‌آید. پس وجود بالقوه و بالفعل یعنی تشکیک در وجود، ولی تشکیکی که یک طرفش قوه است و یک طرفش فعل و این عین حرکت است. (اگر نیازی باشد بعد ممکن است من مفصل‌تر در مورد این برهان بحث کنم چون خیلی احتیاج به بحث دارد.)

به هر حال ایشان اگرچه این برهان را از همان راه قوه و فعل که مرحوم آخوند وارد شده است اقامه کرده‌اند ولی مرحوم آخوند از راه خود ماده وارد شده است و ایشان از راه امکان و قوه وارد شده‌اند (امکان و قوه عبارت است از نسبتی که میان شیء گذشته و شیء آینده هست) و اینکه نسبت دو طرف می‌خواهد، پس آینده باید در حال موجود باشد.

برهان ششم

مرحوم آخوند در اواخر مبحث الهیات، فصل دوم از موقف عاشر، برهان دیگری ذکر کرده، ولی خوشبختانه آن بیان را خود مرحوم آخوند منقح و به تفصیل ذکر کرده است و ما ندیده‌ایم که حتی خود ایشان در کتابهای دیگر خود و یا کس دیگری به آن برهان استدلال کرده باشد و حال آنکه برهان بسیار محکمی است. در این برهان ایشان از راه زمان وارد شده‌است[1].

معنای زمانی بودن چیست؟ ایشان در اینجا دو مقدمه ذکر می‌کند.

یک مقدمه این است که اگر شیئی، چه در مرحلهٔ عقل و چه در مرحلهٔ خارج، متصف به صفتی شود باید در مرتبهٔ ذات خود، متصف به عدم آن صفت نباشد، که حرف درستی هم هست. معلوم است که جسم اگر بخواهد متصف به بیاض شود نمی‌تواند در مرتبهٔ ذات متصف به سواد باشد. ماهیت اگر در مرتبهٔ ذات متصف به عدم باشد محال است وجود را قبول کند، پس باید در مرتبهٔ ذات لااقل لابشرط از وجود و عدم باشد. این یک مقدمه.

مقدمهٔ دوم این است که هر چیزی که در مرتبهٔ ذات، لابشرط است از اینکه متصف به صفتی بشود، آن صفت برای این شیء به دو نحو متصور است: گاهی آن صفت صفتی است که مقوّم ذات شیء است و گاهی مقوّم ذات شیء نیست. به عبارت دیگر گاهی صفت به نحوی است که می‌شود شیء را عاری از آن فرض کرد و گاهی به نحوی است

۱. این برهان را هم به اجمال عرض می‌کنم. البته اگر بخواهیم هر کدام از این براهین را به تفصیل وارد شویم چندین جلسه باید بحث کنیم.

که نمی‌شود شیء را عاری از آن فرض کرد؛ با اینکه در مرتبهٔ ذاتش عاری از آن صفت است ولی امکان تحقق آن شیء بدون آن صفت نیست. اگر چنین صفتی داشته باشیم این صفت باید از مرتبهٔ وجود شیء و از حاقّ وجود شیء نه از مرتبهٔ ماهیت شیء انتزاع شود؛ یعنی وجود شیء باید آمیخته به آن صفت باشد.به عنوان مثال حرارت و برودت را در نظر بگیرید. جسم همان گونه که در مرتبهٔ ذات لابشرط از حرارت و برودت است در مرتبهٔ تحقق هم هیچ استلزامی ندارد که حتماً حارّ یا بارد باشد. ممکن است که یک جسم نه حارّ و نه بارد باشد، ولو در خارج چنین جسمی نداشته باشیم. به عقیدهٔ قدما اجسام فلکیّه اینچنین‌اند، یعنی نه حارّند و نه بارد. به هر حال اینچنین نیست که جسم از آن جهت که جسم است اقتضای حرارت یا برودت داشته باشد.

ولی مکان این طور نیست. جسم احتیاج به یک عرض به نام مکان دارد ولی این‌گونه نیست که جسم می‌تواند در ذات خودش محقق شود در حالی که مکان نداشته باشد؛ مکان لازمهٔ وجود جسم است. پس معلوم می‌شود که جسم در مرتبهٔ ذات خودش به گونه‌ای است که اقتضای مکان را دارد نه اینکه مکان در مرتبهٔ زاید بر ذاتش بر جسم عارض شده است. (منظور از ذات در اینجا وجود است.)

بعد بحث را روی زمان می‌برد. می‌گوید زمان هم مثل مکان است. اگر از شما بپرسیم (در واقع امثال شیخ مخاطب مرحوم آخوند هستند) فلان حرکت، زمانی است یا زمانی نیست، می‌گویید: بله، زمانی است. فرض کنید رفتن از یک نقطه به نقطهٔ دیگر دو ساعت طول کشیده است. این کشش می‌توانست بیشتر باشد همچنان که می‌توانست کمتر مثلاً یک ساعت باشد. پس یک کشش دیگری ورای کشش مسافت وجود دارد و به این اعتبار این حرکت زمانی است. سکون یعنی چه؟ می‌گویید «سکون دارد» یعنی شأنیت حرکت در آن هست، چون به هر لاحرکتی سکون نمی‌گوییم. این شیء دو ساعت سکون دارد یعنی اگر حرکت می‌کرد این مقدار طول می‌کشید.

برای روشن شدن این مطلب چند مثال دیگر عرض می‌کنم. اگر می‌گویید این طاقهٔ شال ده متر است، یعنی کششی دارد که اگر این کشش را منطبق کنیم با آنچه که مثلاً نیم متر است، بیست نیم متر از آن در می‌آید. اگر این پارچه در ذات خودش کشش نمی‌داشت «بیست تا نیم متر است» درباره‌اش غلط بود؛ همان‌طور که اگر کسی از شما بپرسد که زردچوبه که زرد است چقدر زرد است و شما در جواب بگویید بیست متر زرد است درست نیست، چون زرد چوبه در ذات خودش کششی ندارد که با متر قابل انطباق باشد. یا اگر

کسی بیاید در قم ده سال تحصیل کند و بعد پدرش به او بگوید چقدر درس خوانده‌ای؟ بگوید ده تُن درس خوانده‌ام درست نیست چون علم با واحد وزن قابل تقدیر و اندازه‌گیری نیست.

بعد می‌رویم سراغ جوهرها. می‌گوییم آیا من به عنوان یک جوهر یک موجود زمانی هستم یا نیستم؟ متیٰ دارم یا ندارم؟ کسی نمی‌گوید متیٰ ندارم. اگر بگویم عمرم پنجاه سال است، یعنی واقعاً بر من این مقدار زمان گذشته است و واقعاً من خودم در زمانم، نه اینکه من در زمان نیستم ولی سخنم در زمان است یا مثلاً راه‌رفتنم که حرکت است در زمان است؛ نه، من خودم در زمانم. اگر در طول عمر خود حرف هم نزده باشم و یا راه هم نرفته باشم پنجاه سال در زمان بوده‌ام.

حال می‌گوییم معنای اینکه من زمانی هستم چیست؟ آیا زمان جز مقدار حرکت چیز دیگری است؟ خود شیخ هم قبول دارد که زمان جز مقدار حرکت نیست. منتها شیخ و امثال او خیال می‌کنند که در مثال اخیر، من حرکت ندارم و مقدار حرکت هم ندارم و فقط با مقایسهٔ با اشیاء دیگر زمانی هستم. می‌گوییم نه، مسئلهٔ مقایسه مطرح نیست. من چیزی دارم که به خاطر آن چیز با اشیاء دیگر قابل مقایسه هستم. اگر من پنجاه سال دارم و معنی پنجاه سال این است که زمین پنجاه بار دور خورشید چرخیده است، من در باطن ذات خودم و در حاقّ وجود خودم یک کشش منطبق با آن کشش دارم [و این جز با حرکت جوهری قابل توجیه نیست.]

تا اینجا به یک اعتبار دو برهان و به اعتبار دیگر [یعنی اگر برهان علامهٔ طباطبایی را برهان مستقلی به حساب آوریم] سه برهان[1] ذکر شد.

برهان هفتم

این برهان هم برهان بسیار عالی و شریفی است ولی نه از راه ماده است، نه از راه امکان و قوه که آقای طباطبایی رفته‌اند و نه از راه زمان که برهان دیگر مرحوم آخوند است، بلکه از راه غایت داشتن طبیعت است. ما مجبوریم این برهان را مختصرتر از براهین دیگر توضیح دهیم.

فلاسفهٔ اسلامی در باب علت و معلول بحث بسیار مفصلی در باب غایات دارند که

---

۱. [غیر از سه برهانی که در مبحث قوه و فعل **اسفار** آمده و قبلاً توضیح داده شد.]

متأسفانه مرحوم آخوند بحث غایات را در **اسفار** خیلی مختصر بیان کرده است[۱]. در بحث غایات، بحثی دارند راجع به اینکه طبیعت ذی‌غایت است و بلاغایت نیست که همان بحث علیت غایی به مفهوم فلسفی آن است. ذی‌غایت بودن طبیعت به این معناست که هر قوه‌ای که در طبیعت هست به سوی غایتی است و عاری از غایت نیست، که این را شیخ هم قبول دارد.

حرف مرحوم آخوند این است که این اصلی که شما قبول دارید که در طبیعت، هر قوه‌ای و به تعبیر دیگر هر طبیعت و صورت نوعیه‌ای متوجه غایت است، با کون و فساد قابل توجیه نیست و تنها با حرکت جوهری قابل توجیه است. شما بر اساس کون و فساد می‌گویید ماده‌ای داریم و صورتی، بعد این صورت معدوم می‌شود و صورت دیگری به جای آن می‌آید، آن صورت نیز معدوم می‌شود و صورت دیگری به جای آن می‌آید؛ گویی این صور کشیک می‌دهند. با این فرض، طبیعت نمی‌تواند غایت داشته باشد زیرا غایت در جایی متصور است که مُغَیّیٰ به سوی آن غایت در حرکت باشد و بخواهد به آن برسد در حالی که این صور بنا بر کون و فساد یکی پس از دیگری معدوم می‌شوند. بله، موجود دیگر که این صور را متبادل می‌کند می‌تواند غایت داشته باشد.

یک مثال عامیانه شاید مطلب را روشن کند. فرض کنید ما برای این مدرسه سه نگهبان داشته باشیم که در هر هشت ساعت یکی از آنها نگهبانی می‌دهد. اینها سه موجود جدا هستند که هر کدام برای خود غایتی دارند. فرض کنید غایت هر کدام از این سه نگهبان از نگهبانی دادن حقوقی است که می‌گیرد. آقای شرعی[۲] می‌توانند از کار همهٔ اینها غایت دیگری داشته باشند، که آن غایت، غایت هیچ کدام از این سه نفر نباشد. این غایت، غایت واحد آن قوه‌ای است که مافوق آنهاست. این سه نفر نمی‌توانند برای یک غایت کار کنند.

[در کون و فساد] وقتی صورتی معدوم می‌شود و صورت دیگری موجود می‌شود، و

---

۱. همچنان‌که در گذشته [در جلسهٔ سوم] عرض کردیم این بحث را شیخ در الهیات **شفا** و بالاخص در طبیعیات **شفا** از مرحوم آخوند بهتر بیان کرده است گرچه ایشان آنچه که شیخ گفته به اختصار و اشاره آورده است. به نظر من اگر کسی بحثهای طبیعیات **شفا** را ندیده باشد متوجه اشارات مرحوم آخوند نمی‌شود. البته باز قهراً ایشان روی مبانی خودشان مطالبی دارند که شیخ نگفته است.

۲. [مدیر آن مدرسه.]

باز این صورت معدوم می‌شود و صورت دیگری موجود می‌شود، اصلاً اتصالی میان اینها با غایاتشان نیست[۱]. پس در اینجا باید صورت واحدی باشد که از اول تا به آخر به سوی آن غایت حرکت کند. بنابراین جز اینکه بگوییم این صورتها در واقع واحد هستند یعنی یک صورتِ واحد است که از همان مرحلهٔ اول تا آن مرحلهٔ آخر به غایتش می‌رسد و یک شیء است که یک راه را طی می‌کند تا به آنجا می‌رسد، [راه دیگری برای توجیه ذی‌غایت بودن طبیعت وجود ندارد.]

اگر طبیعت غایت نداشته باشد توجیه عالم همان گونه است که متکلمین گفته‌اند. آنها برای خودِ عالم غایتی فرض نمی‌کنند، بلکه فقط موجوداتی را که مافوق عالم هستند ذی‌غایت می‌دانند که لازمه‌اش این است که آنها بخواهند متکامل بشوند و حال آنکه خود طبیعت غایت دارد.

اشکال و پاسخ

در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود که تقریباً همین سؤالی است که اندکی قبل مطرح شد. ما این سؤال را به صورت دیگری طرح می‌کنیم.

بحثی است که هم شیخ و هم مرحوم آخوند تحت عنوان «فی شوق الهیولی الی الصورة» مطرح کرده‌اند و از حرفهایی که شیخ آن را خیلی مسخره کرده همین حرف است. می‌گوید اشبه به تخیلات صوفیه است که کسی بگوید ماده شوق به صورت دارد. شیخ با آن همه نبوغی که داشته و شاید به خاطر غروری که نسبت به معاصرین خودش دارد آنها را به چیزی نمی‌گیرد، ولی در عین حال در مقابل کل علما ـ چه گذشتگان و چه آیندگان ـ همیشه متواضع است. این یک خصلتی است در شیخ که هم در مقابل گذشتگان و هم در مقابل آیندگان همیشه تواضع به خرج می‌دهد. اینجا هم در عین اینکه این مطلب را اشبه به تخیلات صوفیه دانسته است، می‌گوید شاید این مطلبی است که ما نمی‌فهمیم و شاید در آینده افرادی پیدا شوند که معنی این حرف را درک کنند. آخوند به اینجا که می‌رسد می‌گوید ما از آنهایی نیستیم که شیخ به آنها حواله داده، اما بیانی داریم که با آن می‌توانیم این مطلب را توجیه کنیم. پس مرحوم آخوند بر خلاف شیخ شوق هیولی به صورت یعنی

---

۱. سؤال: چه ایرادی دارد که بگوییم ذوغایت، ماده است؟
استاد: حرفتان حرف خوبی است و من متوجه آن بودم که حالا عرض می‌کنم.

شوق ماده به صورت را توجیه می‌کند.

حال ممکن است همین مطلبی که سؤال شد مطرح شود. روی مبنای شیخ که قائل نیست ماده شوق به صورت داشته باشد استدلال مرحوم آخوند درست است، ولی روی مبنای خود ایشان چه مانعی دارد که آن موجودی که مشتاق [و ذی‌غایت] است خود ماده باشد؟ ولی این سؤال هم جواب دارد برای اینکه [اولاً:] شوق ماده به صورت غیر از شوق ماده به غایت است. [ثانیاً:] اگر ماده شوق به غایت هم داشته باشد به اعتبار صورت است، پس باید صورتی باشد تا ماده غایت داشته باشد.

شیخ و همچنین مرحوم آخوند دربارهٔ رابطهٔ علت غایی و علت صوری و پیوستگی ایندو بحث عمیقی دارند؛ می‌گویند این صورت است که متوجه غایت است و اگر هم ماده متوجه غایت باشد به تبع صورت است. به هر حال شوق ماده به صورت، شوق ماده به غایت را بدون صورت توجیه نمی‌کند. تا ما قائل به شوق صورت به غایت نشویم نمی‌توانیم [شوق ماده به غایت] را توجیه کنیم و شوق صورت به غایت جز اینکه تمام صور در واقع یک صورت باشند و به تعبیر دیگر لبس بعد از لبس باشد نه خلع و لبس، به گونهٔ دیگری قابل توجیه نیست. در اینجا بحث ما دربارهٔ سه یا چهار برهان دیگری که در باب حرکت جوهری می‌شود اقامه کرد پایان می‌یابد.

بازگشت به بحث حافظ وحدت در حرکت

در انتهای این فصل مرحوم آخوند مطلبی تحت عنوان «تنبیهٌ تمثیلی» دارد که به طور خلاصه توضیح می‌دهیم. این قسمت مطلب مشکلی ندارد و یک تمثیل و تشبیه است و به یک معنا یک نوع بازگشت به مسئلهٔ بقای موضوع در حرکت جوهری است.

می‌گوید در هر حرکتی یک امر باقی وجود دارد و یک امر زایل، و به عبارت دیگر یک امر ثابت وجود دارد و یک امر متصرّم. همان طور که انسان دارای روح مجرد و بدن مادی است و به اعتبار روح مجردش ثابت و به اعتبار بدن مادی‌اش متحول، متصرم و دائماً در حال سیَلان و ذَوَبان است تمام طبیعت هم همین‌طور است ولی با این تفاوت که در انسان آن حقیقت ثابت، روح مجرد خودش است؛ یعنی جنبهٔ ثبات انسان در خودش و متحد با خودش است. انسان یک موجود دو وجهه‌ای است: وجههٔ یَلِی‌الطبیعه‌ای و یلی‌الخلقی دارد و وجههٔ یلی‌الربی و یلی‌الامری دارد. به وجههٔ یلی‌الامری خودش ثابت است ـ که همان وجههٔ روح مجرد است ـ و به وجههٔ یلی‌الخلقی‌اش که وجههٔ بدنی او باشد

متصرم و متغیر است و در دو «آن» به یک حال نیست.

ولی موجودات دیگر آن جنبهٔ یلی‌الامری در خودشان نیست که به منزلهٔ نفس و روحشان باشد بلکه موجودی است در عالم دیگر که حافظ، نگهبان و نگهدار وجههٔ یلی‌الخلقی آنهاست. اگر می‌بینید یک درخت شخصیت و تشخص خود را حفظ می‌کند و می‌گویید از ابتدا تا انتهای حیاتش یک موجود است، حافظ وحدت و ملاک ثباتش عبارت است از آن چیزی که از آن تعبیر به مثال افلاطونی و رب‌النوع و امثال آن می‌کنند که اگر آن نباشد این هم باقی نیست. این تشبیهی است که مرحوم آخوند در اینجا ذکر کرده است.

با این تشبیه ضمناً به یکی از براهینی که شیخ اشراق بر وجود مثال افلاطونی اقامه کرده، اشاره کرده است، که آن خودش یک بحث طولانی است و در مبحث ماهیت مطرح می‌شود. استدلال شیخ اشراق بنا بر حرکت جوهری قوّت بیشتری پیدا می‌کند و ما بیان شیخ اشراق را روی حرکت جوهری پیاده می‌کنیم.

شیخ اشراق می‌گوید مثلاً یک درخت از اول تا به آخر یک نظام واحدی است و وحدت و شخصیت خودش را حفظ می‌کند. از همان زمانی که به وجود می‌آید شروع می‌کند به جذب کردن مواد دیگر و آنها را جزء خودش می‌کند. جذب و دفع می‌کند، نمو می‌کند، ولی با وجود همهٔ این فعل و انفعالات شخصیت [و فردیت] خودش را حفظ می‌کند. در اینجا باید یک حافظ شخصیت وجود داشته باشد. آن حافظ شخصیت چیست؟

طبیعت مخصوصاً بنا بر حرکت جوهری نمی‌تواند خودش حافظ خودش باشد چون فرض این است که هیچ چیزی از طبیعت در دو «آن» به یک حال نیست، مثل آبی که از یک جوی می‌گذرد. حجم معینی از آب از یک مجرا می‌آید و از مجرای دیگر می‌رود. البته آب یک منبع و مصبّی دارد ولی طبیعت این طور نیست، از یک طرف موجود می‌شود و از طرف دیگر معدوم می‌شود. وقتی چیزی مراتبش در حال موجود شدن و معدوم شدنِ علی‌الاتصال است به این معناست که آنچه که در آنِ قبل موجود شده الآن معدوم است و آنچه که الآن موجود است در آنِ بعد معدوم می‌شود و آنچه که در «آن»های بعد می‌خواهد موجود شود الآن موجود نیست. چه چیزی این مجموعِ شخصیت و نظام را حفظ می‌کند؟ طبیعت نمی‌تواند حافظ نظام خودش باشد. پس باید یک قوهٔ دیگری که این سیلان را نداشته باشد حافظ طبیعت باشد و نظام طبیعت را حفظ کند.

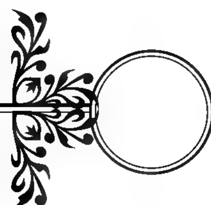
گشت مبْدل آب این جو چند بار   عکس ماه و عکس اختر برقرار

پس یک ملاک ثبات در اینجا باید وجود داشته باشد. به درخت مثال زدیم. در مورد انسان هم اگر روح و نفس نمی‌بود بدن نمی‌توانست شخصیت خودش را حفظ کند. از ابتدا تا انتهای عمر انسان، بدن یک قیافه، یک وضع، یک رنگ، یک هیئت دارد و خلاصه خصوصیات خودش را حفظ می‌کند با اینکه اجزای بدن دائماً تغییر کرده و اجزای جدیدی جایگزین می‌شوند. مثلاً اگر در صورت یک نفر یک خال وجود دارد تا آخر عمر همان خال هست با اینکه هزاران بار آن خال عوض شده است. رنگ چشم یک فرد در طول عمر ثابت است با اینکه هزاران بار مادهٔ این چشم حتی سلول عصبی آن عوض شده است. (سلول عصبی اگرچه نمی‌میرد ولی موادش دائماً در حال عوض شدن است.) اینکه این هیئت و ترکیب و این خصوصیات محفوظ است برای این است که یک حافظ شخصیتی در اینجا وجود دارد.

شیخ اشراق می‌گوید حافظ شخصیت اشیایی که در عالم هستند حقیقتی است در عالم دیگر که در عین حال آن حقیقت با این شیء متحد است. به تعبیر مرحوم آخوند آن حقیقت موجود است به وجود حق، و باقی است به بقای حق نه به ابقای حق. می‌خواهد بگوید که آن حقیقت آنچنان جنبهٔ تجرد دارد که او را باید از شئون حق شمرد نه از مخلوقات. این تعبیری است که مرحوم آخوند در چندین جا به کار برده و دربارهٔ آن بحث کرده است. هر چیزی که در طبیعت است در حال سیلان، ذَوَبان، تحلّل، حدوث تدریجی و انعدام تدریجی است و آن چیز همیشه یک روح، معنی و حقیقتی دارد که این رقیقهٔ آن است؛ یک حقیقت ثابتی دارد که آن حقیقت ثابت مبقی آن است یعنی نظام و شخصیت آن را حفظ می‌کند.

رد استدلال شیخ و دیگران بر اینکه حدوث صور جوهری به سبب حرکت نیست

جلسهٔ چهل و ششم



بسم الله الرحمن الرحیم

فی هدم ما ذکره الشیخ و غیره من أن الصور الجوهریة
لایکون حدوثها بالحرکة بوجه آخر

«حاصل ما ذکروه کما مرّ أن الصورة لاتقبل الاشتداد و ما لایقبل الاشتداد...»[1].

مطالب این فصل بازگشت به مطلبی است که در فصل ۲۴ گفته شد اگرچه در عنوان فصل چنین آمده: «**فی هدم ما ذکره الشیخ و غیره من أن الصور الجوهریة لایکون حدوثها بالحرکة بوجه آخر**». آنچه مرحوم آخوند در فصل ۲۴ از شیخ نقل کرده و جواب دادند، با آنچه که اینجا نقل کرده‌اند کم و بیش یکی است و تفاوت زیادی ندارد ولی اینجا غیر شیخ را هم داخل کرده‌اند: در هدم آنچه که شیخ و غیر شیخ ذکر کرده‌اند. بعد هم با قید «بوجه آخر» می‌خواهند بگویند به بیانی دیگر این مطلب را رد می‌کنیم ولی اگر آنچه را که در گذشته گفته‌اند با آنچه که در اینجا گفته‌اند مقایسه کنیم تنها کمی با یکدیگر اختلاف دارند، یعنی چیزی در اینجا گفته شده که در آنجا گفته نشده است. اگر ایندو با یکدیگر ادغام

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۷، ص ۱۰۵.

شده بود بهتر بود.

اشکال شیخ این بود که حرکت در جوهر به این دلیل امکان ندارد که اگـر جـوهر بخواهد تغییر کرده و اشتداد پیدا کند، در حال اشتداد یا نوع باقی است و یا باقی نیست. به عبارت دیگر این جوهر که متغیر است یا در آن، تبدل نوع واقع می‌شود و یا نمی‌شود. اگر بگویید نوع باقی است، در این صورت تغییری که پیدا شده در خود نوع نیست یعنی در خود جوهر نیست بلکه در عوارض و لوازم است. پس این حرکت در جوهر نیست، حرکت در عرض است که اسمش را حرکت در جوهر گذاشته‌اید.

مثلاً انسان نوع واحد است. شما می‌گویید کـه ایـن انسـان حـرکت جـوهری دارد. می‌گوییم آیا این انسان در خلال حرکت جوهری خودش، به انسانیت خودش که نوعیت و ماهیت جوهری او را تشکیل می‌دهد باقی است؟ آنِ اول مصداق نوع انسان بود، آیا در آنِ دوم و سوم هم همان نوع بر او صدق می‌کند؟ اگر بگویید نوع باقی است و این جوهر قبلاً ماهیتش انسان بوده و در آنات بعدی هـم مـاهیتش انسـان است، در ایـن حـالت تغییراتی که پیدا شده، در انسانیت که جوهریت شیء است نیست بلکه در عوارض و لوازم است. اما اگر بگویید که در خلال حرکت، این نوعیت بـاطل مـی‌شود یـعنی در آنِ اول مصداق نوع انسان هست ولی در آن دوم مصداق نوع دیگری است ـ اعم از اینکه اسم آن نوع دیگر را بدانیم یا ندانیم ـ در این صورت باید قائل شویم که آن صورتی که مـلاک نوعیت انسانی بود از بین رفت و صورتی دیگر پیدا شد.

حال آن صورت دیگر که پیدا شده است چگونه است؟ اگر بـیش از یک آن بـاقی می‌ماند، پس ساکن است و اگر فقط در یک آن باقی می‌ماند، لازم می‌آید که در هر آن، یک صورت جداگانه‌ای وجود داشته باشد یعنی مصداق یک نوع باشد. پس در هـر آن، دارای ماهیتی است جدا از ماهیتی که در آنِ قبل داشته و جدا از ماهیتی که در آنِ بعد دارد. وقتی که ماهیتها جدای از یکدیگر باشند پس در ایـنجا یک وجـود نـیست، بـلکه مجموع وجودهای متتالی یعنی انواع کثیرهٔ متتالی و حتی غیرمتناهی است کـه در کـنار یکدیگر واقع شده‌اند و این، تتالی اشیاء است نه حرکت، زیرا حرکت نوعی اتصال و ارتباط است[۱].

۱. قسمتی از این ایراد که مسئلهٔ تتالی آنات باشد ظاهراً کلام غیر شیخ است و [شاید] از این جهت کل این ایراد در این فصل تکرار شده است.

طرح اشکال به دو تقریر

مرحوم آخوند می‌گوید این حجت یا استدلال را می‌توان به دو حجت تحلیل کرد. اگر حرکت بخواهد در جوهر واقع شود یا نوع در وسط حرکت [یعنی در حین حرکت] باقی است یا باقی نیست. اگر نوع باقی است، پس تغییر در جوهر نیست بلکه در اعراض است و اگر نوع باقی نیست، دو شق پیدا می‌کند و از اینجاست که می‌توان مطلب را به صورت دو استدلال تقریر کرد: یا این است که آن صورت اول معدوم شده و صورت جدیدی به وجود آمده است که در این صورت تتالی آنات می‌شود. این یک تقریر.

مرحوم آخوند می‌گوید اگر این را بگویید پس همهٔ حرکتهای عالم ایراد دارد زیرا این بیان را در مورد همهٔ حرکتها می‌شود گفت. مثلاً اگر شیء در کیف خودش حرکت کند، آیا در وسط این تغییر و در حال این اشتداد، آن نوع اول این کیف باقی است یا باقی نیست؟ اگر باقی است، پس تغییر در خود کیف نیست، بلکه در عوارض کیف است و نقل کلام در عوارض کیف می‌شود؛ و اگر نوع اول کیف معدوم می‌شود و نوع دیگر کیف به وجود می‌آید آیا این نوع دیگر بیش از یک آن وجود دارد یا نه؟ اگر چنین است این معنایش سکون است. اما اگر در هر آن یک نوع وجود دارد، لازمه‌اش تتالی انواع است که محال است. پس اشکال در مورد حرکت در اعراض هم می‌آید. هر چه شما در آنجا جواب بدهید ما در اینجا جواب می‌دهیم.

مرحوم آخوند می‌گوید این حجت را به نحو دیگر هم می‌شود تقریر کرد، که اگر به نحو دوم تقریر کنیم این ایرادی که اکنون ذکر کردیم لغو می‌شود. تقریر دوم این است که آیا وقتی جوهر تغییر می‌کند و حرکت در جوهر واقع می‌شود، در وسط اشتداد، نوع باقی است یا نه؟ اگر باقی است، پس حرکت در جوهر نیست و اگر باقی نیست، پس نیاز به یک موضوع داریم تا حافظ وحدت باشد. مراتب حرکت، حادث و فانی می‌شوند و لذا هر حرکتی نیازمند یک امر باقی است که آن امر باقی همان است که ما آن را متحرک و موضوع می‌نامیم. اگر حرکت در اعراض واقع شود همراه حرکت که یک امر متصرم است یک امر باقی داریم که آن، جوهر است ولی اگر حرکت در خود جوهر باشد، [همهٔ شیء] تغییر و سیلان است و دیگر امر باقی نداریم زیرا جوهر دیگر موضوعی ندارد.

اگر به این بیان بگوییم، بر خلاف تقریر اول نمی‌توان آن را به کیف نقض کرد زیرا در مورد عرض این ایراد وارد نیست. پس بیان اول لغو است و زائد، و ضرورتی ندارد اشکال را به بیان اول بگوییم. کأنه مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید بیان درست اشکال همین

تقریر دوم است و بیان اول نظم و سیاق برهان را از بین برده است. خلاصهٔ بیان دوم این شد که اگر نوع باقی است، پس حرکت در جوهر نیست و اگر نوع باقی نیست، پس حافظ وحدت چیست؟ یک موضوع باقی باید داشته باشیم تا ملاک وحدت همهٔ مراتبی باشد که بر این شیء می‌گذرد.

بنابراین بحث موضوع مطرح است. وقتی چنین است همان جوابهایی که در گذشته دادیم، در اینجا هم می‌دهیم. پس پاسخ تقریر دوم اشکال طبق آنچه در گذشته گفتیم کاملاً واضح و روشن است. می‌گوییم در حرکت جوهری هم موضوع باقی داریم. موضوع باقی چیست؟ «ماده مع صورةٍ مّا». ماده متحرک است، ولی ماده همیشه با صورةٌمّا موجود است.

بعد ایشان می‌گوید ما این اشکال را به کون و فساد نقض می‌کنیم. در کون و فساد صور جوهری تغییر می‌کنند ولی نه به نحو حرکت بلکه به نحو دفعی. می‌گوییم در کون و فساد موضوع باقی چیست؟ می‌گویید ماده باقی است. می‌گوییم در اینجا هم ماده باقی است. آنجا سؤال می‌شد که ماده که استقلال ندارد و بنابراین صلاحیت بقا ندارد و شما در پاسخ می‌گفتید «ماده مع صورةٍ مّا» موضوع است. می‌گوییم مگر از نظر نیاز به یک امر باقی میان کون و فساد و حرکت در جوهر چه تفاوتی هست؟ چرا همان را در اینجا نمی‌گویید؟ مرحوم آخوند می‌گوید عجب از شیخ است که این‌همه بر بقای موضوع در حرکت جوهری اصرار دارد در حالی که خودش در باب کون و فساد این حرف را می‌زند.

خلاصهٔ پاسخ به اشکال بقای موضوع

برای یادآوری بحثهای گذشته جواب جامعتر را که در گذشته در خلال حرفهای خود مرحوم آخوند هم مطرح شد دوباره مطرح می‌کنیم. شما گفتید آیا نوع در وسط اشتداد باقی است یا باقی نیست؟ اگر باقی است، پس تغییر در جوهر نیست و اگر باقی نیست و دائماً نوع دیگری به جای نوع قبلی آمده است احتیاج به یک حافظ وحدت داریم و آن حافظ وحدت جز موضوع چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

جواب این است: مقصود شما از اینکه «آیا جوهر در وسط اشتداد باقی است» ماهیت جوهر است یا وجود جوهر؟ (شیخ چون اصالت ماهیتی فکر می‌کرده اصلاً [این تفکیک] برای او مطرح نبوده است). اگر مراد شما از جوهر وجود جوهر است می‌گوییم یک وجود شخصی ولی یک وجود متصرِم متصل و متدرج که در عین تدرج وحدت دارد باقی است.

پس اگر مقصود وجود است، باقی است و بشخصه هم باقی است، اما به این معنی باقی است که بقایش عین بقای سیلان است. اگر حرکت را به نحو توسطی اعتبار کنیم، بقا هم برای آن فرض می‌شود و اگر به نحو قطعی اعتبار کنیم، یک وجود متدرج که به هر حال یک وجود شخصی است از ابتدا تا انتهای زمان حرکت باقی است.

اما اگر مقصود ماهیت است، ماهیت باقی نیست. اگر ماهیت باقی نیست، پس حافظ وحدت چیست؟ حافظ وحدت وجود جوهر است و ماهیت امری اعتباری است. وقتی که وجود متدرج شد، در هر آنی برای این وجود متدرج یک ماهیت اعتبار می‌شود. در گذشته گفتیم[۱] که شیء متدرج از نظر ماهیت لغزان است. این از حرفهای بسیار نفیس مرحوم آخوند است که اساساً شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد. این در کلمات ایشان آمده بود و ای کاش این مطلب از مطالبی بود که تکرار می‌شد. گاهی ایشان بعضی از مطالبی را که آنقدر ارزش و اهمیت ندارد خیلی تکرار می‌کند و بعضی از مسائلی را که خیلی ارزش و اهمیت دارد و باید تکرار کند، تکرار نمی‌کند.

ما همیشه می‌شنیدیم که فقط یک موجود است که ماهیت ندارد و آن ذات واجب‌الوجود است از باب اینکه کمال لایتناهی است در حالی که مرحوم آخوند می‌گوید هیچ شیئی در حال حرکت ماهیت ندارد ولی نه از باب اینکه یک وجود نامتناهی و نامحدود است، بلکه از باب اینکه حد ثابت ندارد و همیشه در میان حدود لغزان است. شیءِ در حال حرکت در دو آن در یک حد نیست و اگر بخواهیم برای آن، ماهیت اعتبار کنیم، باید آن را در یک آن، ثابت اعتبار کنیم.

مراد از ماهیت بالقوه

چرا می‌گوییم شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد، مگر ماهیت بالقوه دارد؟ بله، ماهیت بالقوه دارد اما بالقوه در اینجا در برابر فعلیت نیست. همچنان که در گذشته گفتیم قوه در اینجا به معنی اجمال در مقابل تفصیل است؛ یعنی بر این وجود واحد، ماهیات غیرمتناهی صدق می‌کند، چون این قابلیت را دارد که برایش ماهیاتِ غیرمتناهی اعتبار شود. در هر مرتبه از مراتب غیرمتناهیِ شیءِ در حال حرکت، یک ماهیت اعتبار می‌شود.

---

۱. [رجوع شود به جلسهٔ سی وسوم، ذیل عنوان «شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد».]

پس به یک اعتبار، شیءِ در حال حرکت ماهیت ندارد آن طور که اشیاء ساکن ماهیت دارند و به یک اعتبار دیگر شیءِ در حال حرکت به عدد مراتبی که برای آن قابل اعتبار است ـ یعنی به تعداد غیرمتناهی ـ ماهیت دارد. شیءِ در حال حرکت به این معنی ماهیت دارد ولی این ماهیت ملازم با حد داشتن نیست بلکه ماهیت لابشرط است. در گذشته گفتیم که اگر ماهیات را به نحو بشرط لا اعتبار کنیم با یکدیگر تضاد دارند ولی ماهیاتی که به نحو لابشرط اعتبار می‌کنیم، همه در شیءِ در حال حرکت جمع هستند. این مثل نبات و حیوان و انسان است که انسان به یک اعتبار نبات نیست اما نباتِ بشرط لا نیست. انسان حیوان هم نیست یعنی حیوان بشرط لا نیست و همین طور جماد بشرط لا نیست. اما به یک اعتبار دیگر انسان مجمع تمام اینهاست؛ هم نبات است، هم حیوان است و هم جماد. از همین باب است که می‌گوییم عدد ۱۰۰ به یک اعتبار شامل عدد ۹۰ نیست که همان اعتبار بشرط لاست و به یک اعتبار دیگر که همان اعتبار لابشرط است عدد ۹۰ در ضمن ۱۰۰ هم هست.

پس جواب شیخ این شد که اگر مقصود شما از جوهر آنجا که می‌گویید: «آیا این جوهر در وسط اشتداد باقی است یا باقی نیست؟» وجود جوهر است می‌گوییم وجود جوهر باقی است به این معنا که محفوظ است و حتی بشخصه محفوظ است، و اگر مراد شما ماهیت جوهر است، ماهیت آن محفوظ نیست و نیازی هم نداریم که محفوظ باشد.

پس حافظ وحدت چیست؟ حافظ وحدت باید موضوع باشد و جوهر موضوع ندارد. پاسخ این مطلب را در گذشته گفتیم و مخصوصاً آقای طباطبایی در یک حاشیه این مطلب را خوب بیان کرده بودند که حتی در حرکات عرضی هم موضوع نقشی در حفظ وحدت ندارد. در حرکات عرضی، یک عرض در هر مرتبه‌ای یک نوع مستقل است. اگر قائل به اصالت وجود بشویم باز همان وجود واحد است که به مراتب عرض وحدت می‌دهد ولی اگر قائل به اصالت وجود نشویم، حتی موضوع نمی‌تواند حافظ وحدت باشد، یعنی موضوع نمی‌تواند شخصیت اعراض را حفظ کند و این همان برهانی است که مرحوم آخوند و به تبع ایشان حاجی در **منظومه** اقامه کرده‌اند:

کون المراتب فی الاشتداد ‌ ‌ ‌ ‌ انواعاً استنار للمراد

یعنی اینکه در مراتب اشتداد، انواع زیادی وجود دارد حتی در حرکات عرضی، جز با اصالت وجود جور در نمی‌آید و موضوع نمی‌تواند مشکل را حل کند. در حرکات عرضی در هر آنی موضوع دارای یک ماهیت از آن ماهیت عرضی است و می‌دانیم ماهیات با یکدیگر تباین

دارند و تشکیک در ماهیت راه ندارد. اگر اصالت با ماهیت باشد لازم می‌آید که وقتی یک جسم از مرتبه‌ای از یک عرض مثل رنگ به مرتبه‌ای بالاتر از آن حرکت می‌کند، انواع غیرمتناهی از رنگ، منفصل از یکدیگر و در کنار یکدیگر وجود داشته باشند یعنی غیرمتناهی محصور بین حاصرین باشد. پس اگرچه در اینجا موضوع داریم ولی از موضوع کاری ساخته نیست. لهذا تأکید کردیم که اصالت وجود است که این مسئله را حل می‌کند نه موضوع. همچنین گفتیم که اصلاً در باب حرکت جوهری ضرورتی ندارد که این‌همه تلاش کنیم و به دنبال موضوع بگردیم که موضوع در حرکت جوهری چیست؟ ماده است یا «ماده مع صورةٍ مّا»؟ البته همچنان‌که گفتیم[1] مرحوم آخوند که این تلاش را می‌کند می‌خواهد بگوید حتی بر مبنای شما هم در حرکت جوهری موضوع وجود دارد، ولی اگر فرضاً نتوانستیم در باب حرکت جوهری موضوعی تصویر کنیم مشکلی پدید نمی‌آید.

یک دلیل مردود در ابطال حرکت جوهری

بعد مرحوم آخوند می‌فرماید که شیخ از دیگران دلیل دیگری در رد حرکت جوهری نقل کرده و آن را خود شیخ رد کرده است. گفته‌اند به این دلیل حرکت در جوهر ممکن نیست که لازمهٔ حرکت این است که شیء از ضدی به ضد دیگر حرکت کند و از حالتی به حالتِ ضد آن حالت منتقل شود. این امر در باب اعراض تصور دارد که یک شیء از یک عرض به عرضی ضد آن منتقل شود ولی ثابت شده است که بین جواهر تضاد نیست، پس حرکت در جواهر متصور نیست.

شیخ به این استدلال این طور جواب داده است که مقصود شما از تضاد چیست؟ اگر مراد شما تضاد اصطلاحی است، این سخن درستی است که ما در باب جواهر تضاد نداریم زیرا تضاد در اصطلاح این گونه تعریف می‌شود: «امران وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غاية الخلاف». دو امری که در جنس قریب شریکند و بر موضوع واحد متعاقب می‌شوند قهراً باید موضوع داشته باشند و این جز در اعراض تصور ندارد. اما اگر مقصود شما از تضاد معنای اعم آن است یعنی شیءِ در حال حرکت از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگری که با مرتبهٔ قبل ناسازگار است منتقل می‌شود و در آنِ

---

۱. [این مطلب در جلسهٔ سی‌وهشتم ذیل عنوان «روش مرحوم آخوند در بیان مسائل فلسفی» بیان شده است.]

واحد نمی‌تواند هر دو مرتبه را با هم داشته باشد، به این معنا در جواهر هم تضاد هست.

ما هیچ دلیلی نداریم که در «انتقال از یک حالت به حالت ضد خودش»، ضد را به اصطلاح اول معنا کنیم. آن مقداری که دلیل داریم این است که در حرکت، شیء از وضعی به وضع دیگر تغییر حالت می‌دهد و میان وضع جدید با وضع سابق یک نوع ناسازگاری وجود دارد. ناسازگاری به این معنا، در جواهر هم فرض می‌شود. به این معنی بین آب و بخار هم تضاد است، چون یک مادهٔ واحد در آنِ واحد نمی‌تواند هم مایع باشد و هم گاز.

دو اصطلاح «تضاد»

قبلاً عرض کردیم[1] که اصطلاح تضاد خیلی سبب اشتباه می‌شود. تضادی که در منطق اصطلاح کرده‌اند همان تضاد به معنی اول است: «امران وجودیان متعاقبان علی موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غایة الخلاف». اینجاست که می‌گویند جمع میان دو ضد محال است، چرا؟ چون هر دو می‌خواهند بر موضوع واحد وارد شوند و حلول کنند و جمعشان قهراً محال است، مانند اینکه می‌گوییم بین شکل کره و شکل مکعب تضاد است. هر دو عرضند و می‌خواهند بر موضوع واحد وارد شوند و روشن است که یک جسم نمی‌تواند در آنِ واحد هم مکعب باشد و هم کره؛ هم سفید باشد و هم سیاه. متضادین به این اصطلاح، اختصاص به اعراض دارد و مناط امتناعش هم این است که هر دو در عین اینکه بینشان غایت خلاف هست می‌خواهند محل واحد را اشغال کنند و این محال است.

یک اصطلاح دیگر در باب تضاد داریم که در باب شرور مطرح است و در باب جواهر هم گفته می‌شود. هر دو چیزی که با یکدیگر به نوعی ناسازگار باشند با یکدیگر تضاد دارند به این معنی که اثر یکدیگر را خنثی می‌کنند. به این معنی آب و آتش تضاد دارند یعنی وقتی یکدیگر را ملاقات می‌کنند، یا آتش آب را تبدیل به بخار می‌کند یا آب آتش را خاموش می‌کند. امروز این اصطلاحات با یکدیگر مخلوط شده است. اینکه در منطق گفته‌اند اجتماع ضدین محال است مقصودشان از اجتماع ضدین همان «امران وجودیان...» است که برخی این را با تضادی که میان جواهر است ـ به اصطلاحی که شیخ در اینجا می‌گوید ـ اشتباه کرده‌اند. می‌گویند اینها اجتماع متضادین را محال می‌دانند و چون هر چه که محال باشد وجود ندارد پس اینها قائل به تضاد در عالم نیستند. وقتی که

۱. [به جلسهٔ ششم مراجعه شود.]

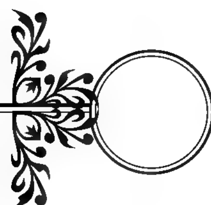
قائل به تضاد در عالم نباشند، پس به هماهنگی میان اجزای عالم قائل هستند و تأثیر دو امر مخالف در یکدیگر را نمی‌پذیرند!

این حرف شبیه حرف طلبهٔ خشک مقدسی است که گفته بود چرا حکما گفته‌اند اجتماع ضدین محال است و حال آنکه در حدیث وارد شده است که پیامبر در شب معراج ملکی را دیدند که نصف بدنش آتش و نصف دیگر آن برف بود! این دو حرف در نامربوط بودن درست در یک حد است. در جلسهٔ بعد به فصل ۲۸ می‌پردازیم.



تأکید بر حرکت در جواهر طبیعی

جلسهٔ چهل و هفتم



بسم الله الرحمن الرحيم

فی تأكيد القول بتجدّد الجواهر الطبيعية المقوّمة للاجرام السماوية و الارضية

«و لعلّک تقول هذا إحداث مذهب لم‌يقل به أحد من الحكماء...»[1].

این فصل همان طور که عنوان آن حکایت می‌کند، مطلب تازه‌ای نیست و تأکیدی بر بحثهای گذشته است و به تعبیری می‌توان آن را رفع یک شبهه و یا رفع یک استبعاد دانست. آن شبهه یا استبعاد این است که آنچه شما در باب حرکت جوهری مدعی هستید که طبیعت، متجدد بالذات و متحرک بالذات است حرفی است که تا به حال احدی نگفته است: «لم‌یقل به احد من الحکماء». این اگر شبهه نباشد لااقل استبعاد است.

مستشکل یا مستبعدِ فرضی می‌گوید حکما امور غیر قارالذات را دو چیز بیشتر ندانسته‌اند: یکی زمان و دیگری حرکت. لازمهٔ نظریهٔ شما این است که ما یک امر غیرقارالذات دیگری هم داشته باشیم به نام طبیعت و این قولی است که احدی به آن قائل نیست.

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۸، ص ۱۰۸.

نفی استبعاد از حرکت جوهری به چهار وجه

مرحوم آخوند به چهار نحو به این استبعاد پاسخ می‌دهند. اولاً متَّبَع برهان است یعنی انسان باید تابع برهان باشد نه تابع اقوال. ما باید خودمان را تابع دلیل کنیم نه اینکه چون کسی نگفته است پس ما هم نگوییم. می‌گویند: «نحن ابناء الدلیل نمیل حیث یمیل». مرحوم آخوند در مباحث «جواهر و اعراض» مسئله‌ای نظیر این مسئله را طرح می‌کند. معمولاً در هر زمانی بعضی از مردم در مورد افکار تازه‌ای که معاصرین می‌آورند چنین می‌گویند که این حرفهایی که شما می‌زنید هیچ کس نگفته است و بنابراین حرف شما درست نیست. ایشان آنجا مثَل بسیار خوبی ذکر می‌کند. می‌گوید انسان خوب است در مسائل علمی هم مانند مسافر باشد نه مانند قاطن و ساکن. بعضی در مسائل علمی مانند کسانی هستند که جایی را برای مجاورت انتخاب کرده‌اند. اگر به یک فرد «مجاور» گفته شود که چرا از آنجا نمی‌رود می‌گوید ما در جوار حضرت هستیم و نمی‌خواهیم از اینجا دور بشویم. بعضی، مسائل علمی را در حکم جوار حضرت قرار داده‌اند و نمی‌خواهند از جوار مسائلی که به آنها خو گرفته‌اند جدا بشوند. ولی بعضی دیگر حکم مسافر را دارند که مرتب از شهری به شهری منتقل می‌شوند. یک شهر را که تماشا می‌کنند قانع به آن شهر نیستند، باز به شهر دیگری می‌روند.

ایشان یک مطلب دیگر هم می‌گویند که نکتهٔ خوبی است. می‌گویند هیچ وقت آدم عاقل بدون دلیل با سخن بزرگان و سخن مشهور مخالفت نمی‌کند. این یک حالت افراطی است که بعضیها اساساً «بیماری تازه‌گویی» دارند و همین طور یک حرفهایی ولو بی‌مبنا هم باشد مطرح می‌کنند. مرحوم آخوند می‌گوید ما بدون دلیل از سخن جمهور عدول نکرده‌ایم. این اولاً.

ثانیاً، ما می‌توانیم این سخن حکما را که امر غیر قارالذات را منحصر در زمان و حرکت دانسته‌اند و طبیعت را ذکر نکرده‌اند توجیه کنیم به طوری که با حرف ما منافات نداشته باشد. آن توجیه این است که یک وقت سخن دربارهٔ ماهیت است. اموری که در ماهیت و مفهوم آنها عدم قرار خوابیده و در تعریف آنها عدم قرار اخذ شده است، تنها حرکت و زمان است. ما که می‌گوییم طبیعت غیر قارالذات است مرادمان غیر قارالماهیة نیست؛ نمی‌گوییم در نفس مفهوم طبیعت، عدم‌القرار اعتبار شده است بلکه می‌گوییم وجود جوهر طبیعی غیر قارالذات است.

بهتر این بود که ایشان به جای حرکت و زمان به مقولهٔ «أن یفعل و أن ینفعل» مثال

می‌زدند. در چند فصل پیش خواندیم ـ اگرچه آقای طباطبایی اعتراضی در آنجا داشتند[۱] ـ که اصلاً مقولهٔ «أن یفعل» همان حرکت است با انتساب به فاعل (تحریک) و مقولهٔ «أن ینفعل» همان حرکت است با انتساب به منفعل (تحرک). تحریک تدریجی یعنی «أن یفعل» و تحرک تدریجی یعنی «أن ینفعل». در آنجا می‌گفتیم اصلاً جزء تعریف و مفهوم این دو مقوله، تدرّج و غیر قارالذات بودن هست ولی در باب حرکت جوهری چنین نیست که در مفهوم جوهر، عدم القرار اخذ شده است بلکه وجود جوهر طبیعی، وجود غیرقارالذات است. وجود غیرقارالذات غیر از ماهیت غیر قارالذات است. شاید کسانی که گفته‌اند امر غیر قارالذات منحصر است به حرکت و زمان، نظرشان فقط به ماهیت بوده است نه به وجود.

معلوم است که این فقط توجیهی برای حرف قدماست و الّا آنها هیچ وقت میان وجود و ماهیت تفکیک نمی‌کردند تا بگوییم نظرشان به وجود نبوده است.

معنای انتزاعی و نسبی بودن حرکت

اما ثالثاً یا وجه سوم. در اینجا مرحوم آخوند سخنی دارد که بعد در باب «ربط حادث به قدیم» بیشتر تحلیل می‌شود و در اینجا مختصرتر گفته شده است. این مطلب بسیار قابل تعمق است.

ایشان می‌خواهد حتی این مطلب را که حرکت و همچنین زمان غیر قارالذات هستند انکار کند. می‌گوید ما باید ماهیت حرکت را تحلیل کنیم تا معلوم شود که آیا حرکت یک امر غیر قارالذات است یا خیر. حرکت، نفس خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است نه «الخارج من القوة الی الفعل تدریجاً». یک وقت می‌گوییم: «الحرکة هو الأمر الخارج من القوة الی الفعل تدریجاً» و یک وقت می‌گوییم: «الحرکة هو نفس خروج الشیء من القوة الی الفعل تدریجاً». حرکت این دومی است. خروج شیء از قوه به فعل تدریجاً، یک مفهوم «نسبی» است. مراد از نسبی در اینجا «انتزاعی» است، یعنی یک موجود، در ذهن وجود دارد ولی به خارج نسبت داده می‌شود از باب اینکه منشأ انتزاعش در خارج وجود دارد، و به عبارت دیگر از «معقولات ثانیهٔ فلسفی» است، نظیر حدوث.

چه در حدوث دفعی و چه در حدوث تدریجی، ما یک حدوث داریم و یک حادث. ما بحث را روی حدوث دفعی می‌آوریم که البته بنا به عقیدهٔ قائلین به حرکت جوهری

---

۱. [به ابتدای جلسهٔ بیست‌وهشتم مراجعه شود.]

(منکرین کون و فساد) حادثهای دفعی منحصرند در وصولات. یک حادث دفعی را در نظر بگیرید. مثلاً یک شیء که به طرف شیء دیگر حرکت می‌کند، در یک آن، به آن شیء واصل می‌شود و این وصول دفعی است. در اینجا چه چیز حادث است؟ وصول. خود حدوث وصول چطور؟ آیا «حدوث این وصول» حادث است یا قدیم؟ مسلّم است که حدوثش قدیم نیست؛ این طور نیست که حدوث این وصول در ازل پیدا شده است و خود وصول در زمان حال. اما اگر بگوییم حدوث وصول حادث است پس دو حادث در اینجا پیدا می‌شود یکی «وصول» و دیگری «حدوث وصول». نقل کلام می‌کنیم به «حدوثِ حدوث وصول». آیا آن هم باز یک امر حادث است؟ «حدوثِ حدوثِ حدوث وصول» چطور؟ نه، یک چیز بیشتر حادث نشده است و آن وصول است. از این «وجود بعد العدم» ما مفهوم حدوث را انتزاع می‌کنیم. از این جهت است که می‌گوییم حدوث به این معنا، امری است نسبی، زیرا این مفهوم از مقایسهٔ وجود شیء در زمان حال و عدم وجود شیء در گذشته انتزاع می‌شود. حدوث، حادث است نه به حدوث دیگر بلکه به حدوث منشأ انتزاعش. به تعبیر دیگر حدوث، وجود دارد به عین وجود منشأ انتزاعش که همان وجود بعد از عدم باشد. پس حدوث، وجودی غیر از وجود حادث ندارد.

حرکت همان حدوث است ولی حدوث تدریجی. گفتیم حدوث بر دو قسم است: حدوث دفعی و حدوث تدریجی. ما اسم حدوث تدریجی را حرکت می‌گذاریم.

حرکت محسوس است یا معقول؟

مسئله‌ای هست که مرحوم آخوند در باب حرکت مطرح نکرده ولی در مباحث نفس مطرح کرده است که آیا حرکت محسوس است یا معقول؟ انسان در ابتدا تصور می‌کند که حرکت محسوس است همچنان که تصور می‌کند که حدوث محسوس است در حالی که اشتباه است. حرکت و همچنین حدوث معقول‌اند نه محسوس. آن که محسوس است وجود شیء در این لحظه در این مکان است اما اینکه این وجود بعد از عدم است، یعنی «عدم» و «بعدیت این وجود از برای عدم» محسوس نیست. مفهوم حدوث را ذهن انتزاع می‌کند و بنابراین مفهومی است معقول، ولی «معقول باعانة الحس». عقیدهٔ مرحوم آخوند در باب حرکت هم همین است. منتها این مطلب را به دو تعبیر بیان می‌کند. گاهی می‌گوید حرکت معقول است به اعانت حس، گاهی می‌گوید محسوس است به اعانت عقل، ولی هر دو به یک معناست. مراد این است که عقل و حس به کمک یکدیگر آمده‌اند تا حرکت برای

انسان متصور و معقول شود.

پس در واقع حرکت «لا ذات له» همچنان که «الحدوث لا ذات له». شیءِ متحرک و همچنین «ما فیه الحرکه» است که ذات دارد. حرکت امر غیر قارالذات نیست بلکه عین عدم قرارالذات است و ایندو خیلی با یکدیگر تفاوت دارند.

پس در «اولاً» مرحوم آخوند خیلی نرمش به خرج می‌دهد و می‌گوید متّبع برهان است و انسان بدون دلیل با مشهور مخالفت نمی‌کند. در «ثانیاً» می‌گوید شاید قدما که گفته‌اند فقط دو امر غیر قارالذات داریم نظر مبارکشان بر این بوده است که از نظر ماهیت دو امر غیر قارالذات داریم و نظر به وجود نداشته‌اند. در «ثالثاً» که اکنون مورد بحث است می‌گوید اصلاً این حرف که حرکت یک امر غیر قارالذات است غلط است؛ یعنی اصلاً قدما در همین هم که گفته‌اند حرکت امر غیر قارالذات است اشتباه کرده‌اند برای اینکه حرکت نه امر قارالذات است و نه امر غیرقارالذات، بلکه نفس عدم قرارالذات است. «عدم قرارالذات» غیر از «امر غیر قارالذات» است. حال اگر کسی ماهیتی را غیرقارالذات بداند آن ماهیت غیر از حرکت است چون حرکت عبارت است از عدم قرار ذات آن ماهیت؛ و اگر کسی وجود را غیرقارالذات بداند ـ همچنان که ما می‌دانیم ـ در این صورت حرکت می‌شود عدم قرار ذات آن وجود. پس حرکت خودش امری نیست که آن را غیرقارالذات بدانیم مگر به این معنا که حدوثِ امری انتزاعی است که به وجود منشأ انتزاعش موجود است.

تجدد، ما به التجدد، متجدد

بنابراین ما یک «تجدد» داریم، یک «ما به التجدد» و یک «متجدد» که اینها را نباید با یکدیگر خلط کرد. تجدد، همین امر نسبیِ انتزاعی است. البته کلمهٔ «انتزاعی» نباید موجب اشتباه شود. گاهی مراد از انتزاعی «انیاب اغوالی» است. انتزاعی در اینجا یعنی موجود به وجود منشأ انتزاع؛ یعنی آن که اولاً و بالذات موجود است منشأ انتزاع است، که آن چیزی است که این امر انتزاعی از آن قابلیت انتزاع دارد. امر انتزاعی یک موجود درجه دوم است که به اعتبار یک شیء دیگر موجود است.

«متجدد» آن است که متصف به صفت تجدد می‌شود که همان متحرک است. «ما فیه التجدد» که از آن به «ما به التجدد» هم تعبیر می‌شود عبارت است از مقوله‌ای که حرکت در آن مقوله واقع می‌شود.

در مورد جسم و بیاض هم شبیه این تعبیر را داریم. یکی «ابیضیة هذا الجسم» یا

«کون هذا الجسم ابیضاً»، دوم بیاض و سوم جسم. آنچه اولاً و بالذات موجود است، جسم است و بیاض. بیاض همان نفس ابیضیت است و همان است که «ابیض بالذات» است. جسم، آن حقیقتی است که «ذو بیاض» است و به تعبیر دیگر آن چیزی است که وجود بیاض وجود ناعت است برای آن. اینجا یک مفهوم دیگر هم انتزاع می‌کنیم و آن مفهوم «ابیضیة هذا الجسم» است که یک امر سومی در کنار جسم و بیاض نیست بلکه یک مفهوم انتزاعی است.

با آنچه در اینجا در مورد حرکت و تجدد بیان کردیم نمی‌خواهیم بگوییم که حرکت موجود نیست بلکه در صدد تحلیل معنای حرکت هستیم. یک وقت کسی اشتباه نکند که «حرکت یک امر نسبی و انتزاعی است» یعنی حرکت وجود ندارد و نقطهٔ مقابلش یعنی سکون وجود دارد. ما می‌گوییم وقتی همان را که ما و شما حرکت می‌نامیم تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم آن چیزی که غیرقارالذات است خود حرکت نیست. ما قائل به غیر قارالذات هستیم ولی می‌خواهیم بگوییم آن که غیر قارالذات است، در واقع طبیعت و هر مقوله‌ای است که در آن مقوله حرکت واقع می‌شود. اما حرکت، نفس عدم قرار الذات است نه چیز دیگر.

برخی نتایج انتزاعی بودن حرکت

این مطلب برای آنچه که در باب ربط حادث به قدیم گفته خواهد شد مفید است. در باب ربط متغیر به ثابت که قبلاً گذشت گفتیم که قدما امثال بوعلی می‌گویند آن چیزی که میان ثابت و متغیر و میان قدیم ازلی و حادث، رابطه است حرکت است. حرکت، حقیقتی است که از یک وجهه ثابت است و از یک وجهه متغیر. از وجههٔ ثابتش مرتبط است با ثابتها یعنی با ازلیها و از وجههٔ متغیرش مرتبط است با عالم که متغیر است.

این مطلب را بعد مرحوم آخوند در بحث ربط حادث به قدیم به کار خواهد برد که اصلاً حرکت، خودش یک حقیقت نیست تا ارزش و لیاقت این را داشته باشد که رابط میان حادث و قدیم واقع شود. آن چیزی می‌تواند رابط میان حادث و قدیم باشد که حرکت صفت آن باشد و به تعبیر دیگر حرکت از لوازمش باشد. رابط میان حادث و قدیم باید امری باشد که حرکت از حاقّ ذاتش انتزاع شود و آن طبیعت است. بنابراین رابط میان متغیر و ثابت و میان حادث و قدیم «طبیعت جوهری» است. حرکت از آن جهت که حرکت است صلاحیت رابط واقع شدن میان ایندو را ندارد و این حرف صحیحی است. این

مطلب را به ذهن بسپاریم چون همهٔ حرفهای مرحوم آخوند با این حرف هماهنگ نیست.

اگر این مطلب را قبول کنیم مهمترین تعریفی که برای حرکت کرده‌اند و خود مرحوم آخوند هم در باب تعاریف آن را قبول کرد قابل خدشه و مناقشه می‌شود. طبق این تعریف که از ارسطوست و بوعلی هم آن را پذیرفته است حرکت عبارت است از «کمالٌ اولُ لما بالقوة من حیث إنّه بالقوة». در باب تعریف حرکت چنین اعتبار می‌شد که حرکت، خودش چیزی است، امری است حادث، و نوعی کمال است و امر بالقوه‌ای به واسطهٔ حرکت به فعلیت می‌رسد. ولی بیان مرحوم آخوند در اینجا، از آن بیان کاملتر است. ما در بحث ربط حادث به قدیم مجدداً این مطلب را مطرح کرده تعابیر مختلف مرحوم آخوند را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم.

دو معنای «ما به التجدد» و وجه آن

مرحوم آخوند در کتابهایش و از جمله **اسفار** مکرراً این سه تعبیر تجدد، ما به التجدد و متجدد را به کار می‌برد. گاهی ما به التجدد را بر مقوله‌ای که متحرک در آن مقوله حرکت می‌کند، تطبیق می‌کند و می‌گوید مقصود از «ما به التجدد» آن چیزی است که از قوه به فعل خارج می‌شود. در بعضی از تعبیرات، ما به التجدد بر موضوع منطبق می‌شود. [آیا می‌توان وجهی برای این دو کاربرد مختلف بیان کرد؟]

ما در گذشته این سؤال را مطرح کردیم که در حرکت چه چیزی از قوه به فعل خارج می‌شود؟ در آنجا این مطلب را که مسئلهٔ مهم و لازمی است ـ و باز در بحث ربط حادث به قدیم تکرار خواهیم کرد ـ مطرح کردیم که اگر حرکت، جوهری باشد هم متحرک جوهر است و هم ما فیه الحرکه. در آنجا مسلّماً آنچه از قوه به فعل خارج می‌شود خود جوهر است. در وقتی که حرکت در اعراض باشد چطور؟ وقتی که مثلاً جسم، در أین یا کیف حرکت می‌کند، آیا آن چیزی که از قوه به فعل خارج می‌شود موضوع است؟ یعنی آیا جسم است که تدریجاً از قوه به فعل خارج می‌شود به این معنا که جسم می‌تواند در این مکان یا در آن مکان باشد و بودن جسم در این مکان و آن مکان است که به فعلیت می‌رسد؟ یا خود مقوله است که تدریجاً از قوه به فعل می‌رسد، یعنی أین بالقوه به أین بالفعل و کیف بالقوه به کیف بالفعل تبدیل می‌شود؟

در آنجا عرض کردیم که ایندو در واقع به یک مطلب برمی‌گردد، برای اینکه در مورد عرض، وجود فی نفسه عین وجود لغیره است. بنابراین در آنِ واحد هم أین از قوه به فعل

خارج می‌شود و هم جسم در أین و در تأیّن خودش از قوه به فعل خارج می‌شود ولی اینها دو چیز نیست. أین، وجود مستقل از جسم ندارد؛ وجود أین عین وجودش برای جسم است. پس چه این طور تعبیر کنیم که جسم است که از قوه به فعل خارج می‌شود و چه این طور تعبیر کنیم که خود آن مقوله است که از قوه به فعل خارج می‌شود، هر دو صحیح است و در واقع یک امر را دو گونه اعتبار کرده‌ایم. بنابراین اگر مرحوم آخوند از این جهت «ما به التجدد» را به دو معنا به کار برده باشد در واقع اختلافی در اینجا نیست.

بعد مرحوم آخوند تعبیر دیگری دارد که آن تعبیر شاید با این هم سازگار نباشد و مقداری مسامحه در بر داشته باشد که هنگام تطبیق عرض می‌کنیم. در اینجا بحث «ثالثاً» تمام شد و اثبات گردید که اصلاً حرکت یک امر نسبی و انتزاعی است.

حرکت جوهری در آیات قرآن

اما رابعاً یا وجه چهارم در نفی استبعاد از حرکت جوهری. مرحوم آخوند می‌گوید این سخن شما که قول به حرکت جوهری قولی است که «لم‌یقل به احد من الحکماء» کذب و ظلم است زیرا خدای کریم که «اصدق الحکماء» است در قرآن این مطلب را گفته است. بعد ایشان چند آیه از آیات قرآن را طبق برداشت خودشان به دنبال هم ذکر می‌کنند، از جمله آیهٔ معروفی که در ذیل آیات مربوط به قیامت آمده است. البته ایشان در اینجا آیات را تفسیر نمی‌کنند، یعنی نحوهٔ برداشت خودشان را ذکر نمی‌کنند. آیهٔ شریفه این است: «**و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب**» این کوهها را تو جامد و ساکن می‌بینی و حال آنکه مثل ابرها در حرکتند. (ایشان «جامد» را به معنای ساکن گرفته است و با توجه به قرینهٔ بعدی ظاهر هم همین است). در ادامه می‌فرماید: «**صنع الله الذی أتقن کلّ شیء**»[1] یعنی صنع الهی را ببینید که هر چیزی را متقن کرده است. این آیه به دلیل اینکه ذیل آیات قیامت آمده است معمولاً مفسرین آن را در مورد قیامت تفسیر کرده‌اند. مرحوم آخوند به بعضی از قرائن می‌تواند بگوید ـ و ظاهراً گفته است ـ [که این آیهٔ شریفه در مورد کوهها در این دنیاست.] اولاً ما در مورد قرآن چنین اصلی نداریم که اگر آیه‌ای ذیل آیهٔ دیگری آمده باشد، حتماً دلیل بر این است که از نظر مضمون هم به آن آیات مرتبط است و در روایات هم تصریح به این مطلب شده است. ممکن است جزئی از یک آیه ناظر به

---

۱. نمل / ۸۸.

یک مطلب باشد و جزء دیگری از آن، ناظر به مطلب دیگری باشد؛ به تعبیر دیگر وحدت سیاق در آیات قرآن یک امر قاطعی نیست. مصداق روشن آن آیهٔ شریفهٔ «**انّما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهّرکم تطهیرا**»[۱] است که در ذیل آیات نساء النبی آمده است. این آیه مسلّماً در مورد «نساء النبی» نیست چون ضمیر از «کنّ» به «کم» تبدیل شده است علاوه بر اینکه روایات زیادی در شأن نزول این آیه آمده است.

ثانیاً آیات دیگری که راجع به وضعیت کوهها در هنگام قیامت آمده است به این شکل نیست که تو خیال می‌کنی که کوهها جامد است ولی در واقع مسیَّر است، مانند این آیات: «**و سیّرت الجبال فکانت سراباً**»[۲]، «**یوم یکون الناس کالفراش المبثوث. و تکون الجبال کالعهن المنفوش**»[۳]، بلکه آنچه از آیات قیامت می‌فهمیم وضع پراکندهٔ کوهها در قیامت است. ثالثاً در ذیل آیه می‌فرماید: «**صنع الله الذی أتقن کل شیء**» صنع الهی را ببینید که چطور همه چیز را متقن کرده است. تناسب ندارد که وقتی که کوهها تبدیل به گرد و غبار شده است سخن از اتقان صنع الهی شود. پس معلوم می‌شود که آیه به مرحلهٔ آبادی مربوط است نه به مرحلهٔ خرابی.

از جمله آیات دیگری که برای حرکت جوهری مورد استناد قرار گرفته است آیاتی از قبیل «**ألا الی الله تصیر الامور**»[۴] و «**الی ربک منتهٰیها**»[۵] و امثال آن است، اگر این آیات را حمل بر مجاز نکنیم و البته مادام که حقیقت [و حمل بر معنای ظاهری] ممکن است دلیلی وجود ندارد که آنها را حمل بر مجاز کنیم.

معمولاً از باب اینکه نمی‌توانند تصور کنند که اشیاء به حقیقت و بدون هیچ شائبهٔ مجازی به سوی مبدأ خودشان در حرکت هستند، آن را حمل بر معنایی مجازی می‌کنند و می‌گویند مقصود معنای دیگری است. مثلاً در مورد اینکه قرآن می‌فرماید: «**و أنّ الی ربّک المنتهی**»[۶] (به سوی پروردگار، نهایتِ همه چیز است) می‌گویند چون «به سوی پروردگار» معنی ندارد، مقصود «به سوی عدالت پروردگار» یا «به سوی حساب پروردگار»

---

۱. احزاب / ۳۳.
۲. نبأ / ۲۰.
۳. قارعه / ۴ و ۵.
۴. شوری / ۵۳.
۵. نازعات / ۴۴.
۶. نجم / ۴۲.

است. اما وقتی حقیقت [و معنای ظاهری] معنی داشته باشد، داعی نداریم که معنای آیه را عوض کنیم. به عقیدهٔ مرحوم آخوند وقتی که در قرآن تدبر می‌کنیم از آیات قرآن چنین معنایی را می‌فهمیم. البته برخی استنادات ایشان به آیات مقداری ضعیف‌تر است و به این صراحت و روشنی نیست.

مرحوم آخوند از کلام قرآن که فارغ می‌شود می‌گوید تصریحات و تنبیهاتی بر حرکت جوهری در کلمات فلاسفه و عرفا از جمله ارسطو، زنون اکبر و محیی‌الدین آمده است و از هر سه عباراتی نقل می‌کند. جمله‌هایی که به ارسطو نسبت می‌دهد، از دو جهت ضعیف است. یکی از جنبهٔ سند، چون عبارت ارسطو را از **اثولوجیا** نقل می‌کند که قدما آن را از ارسطو می‌دانستند و امروزه مسلّم شده است که این کتاب از ارسطو نیست و بلکه از افلوطین است. خود مرحوم آخوند هم در باب اعادهٔ معدوم می‌گوید: **اثولوجیا** منسوب به ارسطوست، گویی خودش هم تردید دارد که از ارسطو باشد.

از نظر مضمون هم عبارت مورد استناد ضعیف است چون ایشان کلمهٔ «سیَلان» را بر حرکت جوهری حمل کرده است و حال آنکه کاملاً روشن است که مراد حرکت جوهری نیست. افلوطین در **اثولوجیا** گفته است که عالَم، حکم یک موجود زنده را دارد و یک نفس و قوهٔ مدبر بر آن حکومت می‌کند مثل بدن انسان که نفس بر آن حکومت می‌کند. اگر این نفس وجود نداشته باشد، طبیعت بدن انسان بر گسیختگی و از هم پاشیدگی است. افلوطین از این از هم پاشیدگی به سیلان تعبیر کرده و گفته است اگر نفسی بر عالم حکومت نمی‌کرد، نظام عالم بر قرار نبود و عالم از هم می‌پاشید. مرحوم آخوند می‌گوید مقصود از «سیلان» در اینجا حرکت جوهری است.

ایشان از کلمات زنون اکبر هم جملاتی نقل می‌کند که هیچ دلالتی بر حرکت جوهری ندارد ولی دأب مرحوم آخوند این است که برای فرار از تنهایی و برای فرار از این ایراد که تو حرفی می‌زنی که حکما نگفته‌اند، کوشش می‌کند که از هر طریق ممکن شواهدی از حکما و عرفای پیشین بیاورد.

بعد جمله‌ای از محیی‌الدین نقل می‌کند. این جمله از جملات منسوب به ارسطو و زنون روشنتر است ولی مراد او هم حرکت جوهری نیست بلکه چیزی شبیه به آن است. عرفا به «تجدد امثال» قائلند که معنایش این است که عالم آناً فآناً نو می‌شود ولی نه به سبک حرکت. حرکت، تجدد اتصالی است یعنی میان مراتب نو و کهنه، یک وحدت اتصالی حکمفرماست. حرف عرفا بر اساس وحدت اتصالی نیست، بلکه بر این اساس

است که آناً فآناً و دائماً تجلیات حق تعالی بر عالم فرو می‌ریزد و عالم دائماً معدوم شده، نو می‌شود. مولوی می‌گوید:

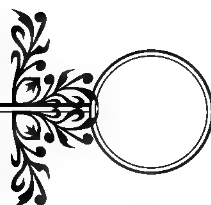
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما   بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

آنها که می‌گویند هر زمان دنیا نو می‌شود مرادشان تجدد امثال است و لهذا از نظر عرفا ـ همچنان که در کلمات محیی‌الدین به آن تصریح شده است ـ از این جهت فرقی میان دنیا و آخرت نیست. ولی طبق نظریهٔ حکما حرکت اختصاص به عالم مادی دارد و عالم غیرمادی نمی‌تواند حرکت داشته باشد و لذا حکما در مورد عالم غیب و عالم آخرت، قائل به حرکت نیستند. پس جملهٔ محیی‌الدین هم تأییدی بر حرف ایشان نیست. توضیحات بیشتر را هنگام تطبیق عرض می‌کنیم.



ویژگیهای حرکت وضعی مستدیر

جلسهٔ چهل و هشتم



بسم الله الرحمن الرحيم

فى أن اقدم الحركات الواقعة فى مقولة عرضية و أدومها هى الوضعية المستديرة و هى ايضا اتمّها و اشرفها

«اما أنها اقدم الحركات فلأنّ الحركة فى الكم مثل النمو و الذبول يفتقر...»[1].

اين فصل كه فصل مهمى نيست و حتى مى‌توان گفت فصل لازمى هم نيست، تحت اين عنوان است كه در ميان حركات عرضيه ـ يعنى چهار نوع حركت عرضى در مقولات أين، كيف، وضع و كم ـ يک حركت است كه اقدم، ادوَم، اتم و اشرف همهٔ حركات عرضى ديگر است. روشن است كه حساب حركت جوهرى جداست.

«اقدم از همهٔ حركات است» يعنى تقدم زمانى بر همهٔ حركات دارد و «ادوم از همهٔ حركات است» يعنى دوامش بيشتر است. «اتم است» يعنى تمامتر است و هيچ‌گونه نقص و ناتمامى در آن نيست (ناتمامى به معنى اين است كه امكان يک حركتى در متحرک باشد و متحرک آن حركت را انجام ندهد) و حتى اشرف همهٔ حركات ديگر است. آن

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۹، ص ۱۱۳.

حرکت عبارت است از «حرکت وضعیهٔ مستدیره». مقصود فلاسفه از «حرکت وضعیهٔ مستدیره» یا «حرکت وضعی دوری» چیزی است که قدما به آن حرکت فلک می‌گفتند چون به عقیدهٔ آنها تنها حرکت وضعیِ مستدیری که دوام دارد حرکت فلک است که البته امروزه [حتی اصل وجود فلک] مورد انکار است.

حال چرا این حرف را می‌زنند که حرکت وضعی دوری حرکتی است که اقدم، ادوم، اتم و اشرف سایر حرکات است و به عبارت دیگر این مقدمه برای چیست؟ ذکر این مقدمه برای این است که بعد از این فصل، فصول مربوط به زمان شروع می‌شود که بحث فوق‌العاده مهمی است و ذکر این بحث برای قدما که قائل به حرکت در جوهر نبودند لازم و ضروری بوده است گرچه پرداختن به این بحث برای مرحوم آخوند چنین ضرورت و لزومی ندارد. در فصلهای آینده، ما روی این قضیه بحث خواهیم کرد و در آنجا بعضی از محشّین نظریه‌ای در همین زمینه دارند[1].

حال ببینیم چرا حرکت وضعیِ مستدیرهٔ فلک بر فرض وجود، اقدم، ادوم، اتم و اشرف حرکات عرضی است. این را به طور خلاصه عرض می‌کنیم.

اما اینکه حرکت وضعی دوری اقدم است از این جهت است که سایر حرکات یا حرکتِ در کمّ است یا در کیف و یا در أین. حرکت کمّی بر حرکت أینی توقف دارد و حرکت أینی بر حرکت وضعی متوقف است. پس حرکت وضعی بر حرکت أینی و نیز بر حرکت کمّی تقدم دارد. حرکت کیفی هم همین‌طور است یعنی متوقف بر حرکت أینی است. نتیجه این است که حرکت وضعی اقدم از هر سه نوع حرکت دیگر یعنی حرکات أینی، کمّی و کیفی است. بیان مطلب چیست؟

توقف حرکت کمّی بر حرکت أینی

حرکت کمّی دو نوع است: یا به نحو نموّ و ذبول است و یا به نحو تخلخل و تکاثف. نمو به معنای رشد کردن یک شیء نامی است، که در گیاه، حیوان و انسان هست. ذبول هم نقطهٔ مقابل آن است مثل لاغر و ضعیف شدن یک موجود نامی. تخلخل و تکاثف باز دو نوع است: حقیقی و غیرحقیقی، و قبلاً گفتیم[2] که فلاسفه قائلند که تخلخل و تکاثف حقیقی

---

۱. [در ادامهٔ همین جلسه ذیل عنوان «اثبات حرکت وضعی دائمی» اشارهٔ کوتاهی به نظر مرحوم علامهٔ طباطبایی در این زمینه شده است.]

۲.[به جلسهٔ سی و ششم ذیل عنوان «حل اشکال در حرکت کمی» مراجعه شود.]

ممکن است.

مرحوم آخوند می‌گوید حرکت کمّی، چه به صورت نمو و ذبول باشد و چه به نـحو تخلخل و تکاثف، توقف بر نوعی نقل و انتقال در طبیعت دارد. یک موجود نامی که نمو می‌کند، اجزایی از ماده را در خود جذب، تبدیل و حل می‌کند به طوری که جزء آن می‌شود. به عقیدهٔ قدما که صورت موجودات نامی را یک صورت متصل می‌دانستند مادهٔ جذب شده جزء واقعی شیء نامی می‌شود و مجموع به صورت یک واحد متصل در می‌آید. قدر مسلّم از آنچه امروز دربارهٔ [فرآیند جذب] گفته می‌شود این است که یک دگرگونی واقعی و کیفی پیدا می‌شود و یک مادهٔ بی‌جان به یک مادهٔ آلی و جاندار تبدیل می‌شود. به هر حال تا مادهٔ دیگری که موجود نامی آن را به خود منتقل می‌کند وجود نداشته باشد و تا یک نوع نقل و انتقال مکانی رخ ندهد امکان اینکه موجود نامی آن ماده را جذب و جزء خودش کند نیست.

در موجودات متحرک بالاراده مثل انسان و حیوان هم همین‌طور است. یک کودک که از غذا تغذیه کرده و رشد می‌کند یا به این نحو است که کودک حرکت می‌کند و به طرف غذا می‌رود و یا غذا به طرف کودک حرکت داده می‌شود و یا هر دو. اگر فرضاً یکدفعه به عالم از نظر حرکت مکانی ایست بدهند و به هیچ جزئی از اجزاء عالم اجازهٔ حرکت و نقل مکان داده نشود، نمو هم متوقف می‌شود، چون تا ماده از جایی به جایی منتقل نشود قابل تبدیل شدن به جزئی از موجود نامی نیست. پس هر جا که حرکت کمّیِ نموّی وجود دارد باید نقل و انتقال هم وجود داشته باشد.

در مورد ذبول هم به همین منوال است. وقتی یک شیء ذابل و لاغر می‌شود، جزء موجود در شیء معدوم نمی‌شود بلکه جزء یا اجزایی از آن خارج و به نحوی دفع می‌شود و دفع شدن نوعی نقل و انتقال است. نتیجه اینکه اگر حرکت مکانی نباشد حرکت کمّی به نحو نمو یا ذبول هم وجود نخواهد داشت.

تخلخل و تکاثف

می‌رویم سراغ تخلخل و تکاثف. تخلخل به این معناست که یک جسم بدون آنکه چیزی از خارج به آن اضافه شود بر حجمش افزوده شود و تکاثف یعنی اینکه یک جسم بدون آنکه چیزی از آن کاسته شود از حجمش کاسته شود. قدما که قائل به تخلخل و تکاثف حقیقی بودند در مورد تخلخل چنین می‌گفتند که مثلاً هوایی که در این فضا هست مقدار

معینی است. حال اگر مقداری از این هوا را بیرون بکشیم مقدار هوایی که باقی می‌ماند بر حجم خود می‌افزاید بدون اینکه از خارج چیزی بر آن اضافه شود. اگر مقدار دیگری از هوا را بیرون بکشیم، باز همان مقداری که هست بر حجم خودش می‌افزاید. اگر بخواهیم خلأ ایجاد کنیم خلأ واقعی ایجاد نمی‌شود و هوای باقیمانده هر قدر که کم باشد باز انبساط پیدا می‌کند. به عقیدهٔ قدما همهٔ اجزاء عالم قابلیت انبساط واقعی دارند. در مورد تکاثف هم می‌توان مثال مشابهی آورد.

پس اگرچه در تخلخل و تکاثف نقل و انتقال‌هایی که در باب نمو و ذبول رخ می‌دهد مطرح نیست ولی باز تخلخل و تکاثف بدون نقل و انتقال ممکن نیست زیرا اجسام به خودی خود تخلخل و تکاثف پیدا نمی‌کنند، بلکه باید علتی در خارج وجود داشته باشد تا منشأ تخلخل یا تکاثف بشود.

قدما معتقد بودند که حرارت منشأ تخلخل می‌شود و برودت منشأ تکاثف. امروزه می‌گویند مثلاً آهن در اثر حرارت انبساط و در اثر برودت انقباض پیدا می‌کند ولی این را تخلخل و تکاثف حقیقی نمی‌دانند بلکه معتقدند که در میان ذرات و مولکولهای آهن فواصلی وجود دارد که با حرارت افزایش و با برودت کاهش پیدا می‌کند. از نظر علم جدید اینکه ریلهای قطار که با فاصله در امتداد یکدیگر قرار داده شده‌اند در تابستان به هم نزدیکتر می‌شوند نه به دلیل انبساط واقعی ریل قطار که به دلیل افزایش فاصلهٔ میان مولکولها و ذرات آهن است ولی قدما معتقد بودند که در اثر حرارت بدون اینکه فواصلی در کار باشد انبساط واقعی پیدا می‌شود.

پس اگرچه تخلخل یا تکاثف احتیاج به اینکه ماده‌ای به نحوی به درون یا بیرون منتقل شود ندارد ولی باید یک علت خارجی مثلاً علت مسخّن یا مبرّدی روی جسم اثر بگذارد تا در آن تخلخل یا تکاثف ایجاد شود. در نمو و ذبول، نقل و انتقال در ناحیهٔ مادهٔ غذایی است ولی در تخلخل و تکاثف نقل و انتقال در ناحیهٔ علت تخلخل یا تکاثف است. پس باز اگر فرض کنیم که عالم یکمرتبه ساکن شود و قدرت بر حرکات انتقالی به کلی سلب شود تخلخل و تکاثف هم رخ نمی‌دهد زیرا همیشه علت تخلخل یک امر حادث است. مثلاً حرارت ابتدا از شیء قابل تخلخل دور بوده و بعد به آن نزدیک شده و سبب انبساط آن می‌شود. نتیجه اینکه تمام حرکات کمّی متوقف بر حرکت انتقالی یعنی حرکت أینی و مکانی است.

توقف حرکت کیفی بر حرکت أینی

حرکت کیفی هم همین‌طور است یعنی بدون حرکت أینی هرگز تحقق پیدا نمی‌کند. تا در ناحیهٔ علتِ حرکات کیفی نقل و انتقالی رخ ندهد حرکت کیفی امکان نـدارد. یک شـیء بی‌جهت تغییر نمی‌کند، و علت ولو علت معدّه باید به آن نزدیک شود تا تغییری در آن پیدا شود. درست است که مثلاً می‌گوییم جوهر، علت زردی یا سرخی سیب است ولی ما در عین حال قائل به یک سلسله علل معدّه هستیم و اجزاء عالم را به اصطلاح «مکتفی به ذات» نمی‌دانیم. در گذشته گفتیم که جوهر علت حرکات عرضیه است. آیا مقصود از علت بودن جوهر این است که این شیء از غیر خودش یعنی از عـلل عـرْضی بـی‌نیاز است؟ فلاسفه می‌گویند هیچ چیزی در عالم نیست که از علل عرْضی خودش بی‌نیاز باشد. اگر هوایی در کار نباشد، نوری در کار نباشد، حرارتی در کار نباشد نمو [و یا مثلاً تغییر رنگ سیب از زردی به سرخی] هم در کار نخواهد بود. پس حرکت کیفی هم متأخر از حرکت مکانی است.

توقف حرکت أینی بر حرکت وضعی

حرکت مکانی به نوبهٔ خود متأخر از حرکت وضعی است. فلاسفه در اینجا بیانی دارند که بعدها باید روی آن بیشتر بحث کنیم. می‌گویند حرکت مکانی بر سه قسم است: یا مستقیم است یا منعطف و یا راجع. در حرکت مستقیم، متحرک روی خط مستقیم، حرکت می‌کند و حرکت منعطف حرکتی است که [یکباره تغییر مسیر داده و به تعبیر دیگر] زاویه می‌خورد. حرکت راجعه حرکتی است که رفت و برگشت داشته باشد، مـثل سـنگی کـه روی خـط مستقیم به سمت بالا پرتاب می‌شود و پس از رسیدن به یک نقطهٔ مـعین بـرمی‌گردد. حکما چون قائل به تناهی ابعاد هستند معتقدند که حرکت مستقیم غیرمتناهی نداریـم. حال که هر حرکت مستقیمی متناهی است پس [در صورت برگشت] یا باید راجع باشد و روی خط مستقیم برگردد و یا باید منعطف باشد.

مسئلهٔ تخلّل سکون در حرکت راجعه

از قرن سوم [یعنی] از زمان کسانی مثل ثابت بن قرّه مسئله‌ای مطرح بوده است ـ که بعد در خود **اسفار** هم خواهد آمد ـ و آن این است که آیا جسمی که روی خط مستقیم حرکت می‌کند و بعد برمی‌گردد، این رفت و برگشت به هم متصل است؟ مثلاً وقتی سنگی را روی

خط مستقیم به طرف بالا پرتاب می‌کنیم و بعد برمی‌گردد آیا هیچ سکونی ولو برای زمان بسیار کوتاه میان این حرکت رو به بالا و حرکت رو به پایین وجود ندارد؟ به عبارت دیگر آیا این سنگ ولو برای یک لحظه ساکن می‌شود و بعد برمی‌گردد و یا بدون اینکه متوقف شود برمی‌گردد؟

عده‌ای معتقدند که در حرکات راجعه تخلل سکون صورت نمی‌گیرد و این دو حرکت به یکدیگر متصل است و در واقع یک حرکتِ متصل واحدِ متدرج‌الوجود است. وقتی سنگ بر می‌گردد ادامهٔ همان حرکتِ متصلِ واحدِ متدرج الوجود است منتها در اینجا یک حرکتِ واحد متصلی داریم که از جهت مبدأ و منتها با حرکات دیگر تفاوت می‌کند. مانعی ندارد که ما شخص واحدی از حرکت داشته باشیم که نیمی از حرکت یک مبدأ و یک منتها داشته باشد و بخش دیگری از آن، مبدأ و منتهای دیگری داشته باشد. زیرا طبق این قول مبدأ و منتها «مشخّـِص» حرکت نیستند.

این بحث بسیار خوب در آینده خواهد آمد که مشخِصات حرکت چیست؟ عوض‌شدنِ چه چیزی یک حرکت را تبدیل به دو حرکت می‌کند؟ بعضی قائل‌اند که مبدأ و منتها مشخِص حرکت است یعنی وحدت مبدأ و منتها سبب وحدت حرکت، و تعدد مبدأ و منتها سبب تعدد حرکت است. اینها ناچار می‌گویند که وقتی شیء به سمت بالا می‌رود حتماً پیش از آنکه به سمت پایین حرکت کند سکونی برای آن حاصل می‌شود ولی عدهٔ دیگری از فلاسفه به چنین حرفی قائل نیستند.

مرحوم آخوند از کسانی است که قائل‌اند در حرکات راجعه سکون متخلل می‌شود. ایرادهای مهمی بر این نظریه وارد آورده‌اند که خود مرحوم آخوند هم نقل می‌کند. از جمله می‌گویند حرف شما لازمه‌ای دارد که نمی‌توان پذیرفت ولی امثال مرحوم آخوند به این اشکال جواب می‌دهند. توضیح اینکه قائلین به تخلل سکون می‌گویند که فرض کنید یک جسم فوق‌العاده سنگین به وزن مثلاً صد تُن از بالا به سوی زمین حرکت می‌کند. اگر سنگریزه‌ای را به طرف آن پرتاب کنیم پس از اصابت به آن برمی‌گردد. حال اگر این سنگریزه که به طرف بالا می‌رود برای لحظه‌ای سکون پیدا کرده و بعد برگردد لازمه‌اش این است که آن سنگ صد تنی هم در همان لحظه ساکن شود. پاسخ این اشکال در آینده خواهد آمد. به هر حال کلام مرحوم آخوند در اینجا مبنی بر این است که در حرکت راجعه تخلل سکون پیدا می‌شود.

اثبات حرکت وضعی دائمی

در اینجا باید مقدمه‌ای ذکر شود و آن این است که سکون به نوبهٔ خود نیازمند زمان است. در گذشته گفتیم و در آینده هم خواهیم گفت که فرق است میان ثبات و سکون؛ مسئلهٔ ثابت و متغیر غیر از مسئلهٔ ساکن و متحرک است. شیء ثابت یعنی شیئی که نحوهٔ وجودش وجود جمعی و بالفعل است و هیچ جنبهٔ بالقوه و امکان تغییر در آن نیست، که بر مجردات منطبق می‌شود. شیء ساکن یعنی شیئی که امکان حرکت برای آن هست ولی حرکت نمی‌کند. حرکت از شیء ثابت به نحو «سلب تحصیلی» نفی می‌شود در حالی که سکون برای شیء ساکن به نحو «عدم ملکه» ثابت است و عدم‌الحرکه به نحو «عدم عدولی» بر آن حمل می‌شود. از این جهت است که شیء ساکن مانند شیء متحرک زمان دارد ولی شیء ثابت زمان ندارد.

مرحوم آخوند می‌گوید شیئی که در مکان حرکت می‌کند همین قدر که حرکتش مستدیر نباشد منتهی به سکون می‌شود ولو به مقدار «آنُ‌مّا»[1] و گفتیم که سکون هم مانند حرکت به زمان نیاز دارد.

حال با توجه به اینکه در همهٔ حرکات اعم از مستقیم، منعطف و راجعه نحوه‌ای از سکون وجود دارد این سؤال مطرح می‌شود که زمان یک شیء چیست؟ در مورد شیء مادامی که در حال حرکت است ممکن است بگویید زمان آن، مقدار حرکت خودش است. اما وقتی شیء ساکن می‌شود یا ساکن است زمان آن چیست؟ به تعبیر مرحوم آخوند در اینجا زمان نیازمند حرکتی است که حافظ آن باشد. پس باید همیشه چیزی در عالم وجود داشته باشد که آن، مقدار زمان همهٔ امور زمانی اعم از متحرکها و ساکنها باشد و آن جز حرکت وضعی دائمی (حرکت فلک) چیز دیگری نیست. معنای حرف مرحوم آخوند در اینجا این است که اگر حرکت وضعی مستدیر دائمی در عالم نداشته باشیم، لازم می‌آید زمان لااقل برای اشیاء ساکن معنی نداشته باشد و حال آنکه اشیاء ساکن هم زمان دارند.

همان طور که آقای طباطبایی در بعضی از حواشی خود بر یکی از فصول آینده گفته‌اند این مطلب با مبنای خود مرحوم آخوند جور در نمی‌آید چون این حرف همان نظر قدمایی مثل شیخ است که معتقدند زمان از حرکت وضعی فلک انتزاع می‌شود. خود مرحوم آخوند بارها تصریح می‌کند که زمان از حرکت جوهری طبیعت انتزاع می‌شود نه از

---

۱. [مراد از «آن» در اینجا لحظه است نه «آن» به معنای حد زمان.]

حرکت وضعی فلک. پس اگر حرکت وضعی فلک هم وجود نداشته باشد باز یک زمان مستمر دائم وجود دارد.

در آینده این بحث مطرح خواهد شد که آیا براهین اثبات زمان، ثابت می‌کنند که در عالم فقط یک زمان داریم یعنی فقط یک حرکت است که منشأ انتزاع زمان است؟ بر این اساس معنی زمانی بودن اشیاء این است که در آن زمان قرار گرفته‌اند، حال آن زمان، زمان حرکت وضعی فلک باشد یا زمان حرکت جوهری یا زمان چیز دیگر. در این فرض یک حرکت دائم و غیرساکن و غیرمتوقف در عالم هست و زمان عبارت است از مقدار آن حرکت. این فرض ـ همچنان‌که در آینده خواهیم گفت ـ درست نیست.

فرض دیگر این است که به عدد حرکات موجود در عالم، زمان وجود دارد همان‌طور که به عدد اجسام عالم کمیت وجود دارد. منتها از میان کمیتها یک کمیت را اعتبار می‌کنیم برای اینکه مقیاس کمیتهای دیگر واقع شود. این فقط یک اعتبار است و آن مقدار خاص از کمیت هیچ اولویتی ندارد. مثلاً ما یک چهل میلیونیم محیط کرهٔ زمین را به عنوان «متر» اعتبار می‌کنیم و کمیت اشیاء دیگر را با آن می‌سنجیم. هر چیزی برای خودش کمیتی دارد و این متر[1] در کمیت داشتن با پارچه و یا اندام انسان هیچ تفاوتی نمی‌کند. منتها از میان مقدارها یکی را به عنوان مقیاس اعتبار می‌کنیم همچنان‌که از میان اوزان مقدار معینی مثل کیلو را به عنوان مقیاس اعتبار کرده و وزن اشیاء دیگر را با آن می‌سنجیم.

زمان هم همین طور است. هر چیزی که در عالم حرکت دارد زمان دارد. اگر حرکت در عالم متعدد است زمان هم متعدد است ولی در میان زمانهای عالم یکی را مقیاس سنجش دیگر زمانها قرار می‌دهیم. به قول قدما حرکت فلک به دور زمین یا به قول امروزیها حرکت سالانهٔ زمین به دور خورشید یا حرکت شبانه‌روزی زمین به دور خودش را مقیاس زمان قرار می‌دهیم. مدت زمانی را که در آن، زمین یک دور کامل به دور خودش گردش می‌کند به ۲۴ قسمت مساوی تقسیم کرده، آن را «یک ساعت» اعتبار می‌کنیم. مثلاً زمان تکلم من در اینجا را می‌سنجیم و می‌گوییم یک ساعت طول کشیده است. این بدین معناست که این کمیت منطبق است با $\frac{۱}{۲۴}$ آن کمیت، ولی از نظر زمان بودن، هیچ‌یک اولویتی بر دیگری ندارد و هر کدام برای خودش زمان است. پس اینکه مرحوم

---

۱. [متر در این جمله به معنای ابزار اندازه‌گیری است نه واحد اندازه‌گیری.]

آخوند می‌گوید زمان از حرکت وضعی فلک انتزاع می‌شود بر مبنای قدماست نه بر مبنای خود ایشان. تا اینجا ما «اقدمیت» حرکت وضعی بر سایر حرکات را بیان کردیم.

ادوم و اتم و اشرف بودن حرکت وضعی دوری

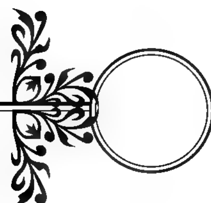
اما اینکه چرا حرکت وضعی فلک «ادوم» از سایر حرکات عرضی است کاملاً روشن است. هیچ حرکت کمّی الی‌الابد ادامه پیدا نمی‌کند یعنی هر شیئی که حرکت کمّی دارد بالاخره متوقف می‌شود و به عبارت دیگر همهٔ حرکات کمّی، اول و آخر دارند. همچنین هیچ حرکت کیفی یا مکانی الی‌الابد ادامه پیدا نمی‌کند. تنها حرکتی که امکان دارد الی‌الابد ادامه پیدا کند حرکت وضعی یعنی حرکتی است که یک شیء حول یک محور انجام می‌دهد. قدما معتقد بودند حرکت فلک چنین حرکتی است که از ازل شروع شده و تا ابد هم ادامه دارد. «از ازل شروع شده» تعبیر لفظی است و مراد از آن حرکتی است که لااول له و لاآخر له. پس تنها حرکتی که ادوم همهٔ حرکات عرضی است حرکت وضعی است.

اما اینکه این حرکت «اتم» از سایر حرکات است باز واضح است. ناتمام بودن یا نقصان حرکت در جایی است که شیء امکان حرکتی را داشته باشد ولی حرکت آن به علت مانعی متوقف شود. حرکتی که همیشه ادامه دارد هیچ وقت نقصان پیدا نمی‌کند و بنابراین حرکت فلک اتمّ حرکات عرضی هم هست.

اتم بودن حرکت وضعی مستدیره که مقصود از آن حرکت وضعی فلک است دلیل دیگری هم دارد. قدما در مورد فلک به خصوصیت دیگری هم قائل بودند و آن این است که فلک را دارای نفس می‌دانستند و معتقد بودند که محرک فلک یک شوق است و نفس فلکی یک محرک عقلی دارد. بنابراین غایت حرکت فلکی را یک غایت عقلانی می‌دانستند. این هم دلیل دومی است بر اینکه حرکت وضعی اتمّ از سایر حرکات است زیرا حرکات أینی، کیفی و کمّی هیچ کدام غایت عقلانی ندارند.

اشرفیّت چطور؟ اتمّیت که ثابت شود اشرفیت هم ثابت شده است. این خلاصهٔ این فصل بود و همچنان‌که در ابتدا گفتیم فصل مهمی نیست.

در اثبات وجود زمان و بیان ماهیت آن



جلسهٔ چهل و نهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی اثبات حقیقة الزمان و أنه بهویته الاتصالیة الکمیة مقدار الحرکات
و بما یعرض له من الانقسام الوهمی عددها[1]

یکی از مباحث مهمی که در مباحث حرکت مطرح می‌شود مبحث زمان است. در باب زمان مسائل زیادی هست و در درجه اول دو مسئله است. یکی اینکه آیا چیزی به نام زمان وجود دارد یا نه؟ قدر مسلّم این است که یک چیزی را همه به نام «زمان» می‌شناسیم، آنوقت سخن در این است که آیا آن چیزی که همه از آن یک تصور اجمالی داریم و حتی در محاورات عمومی و عرفی خود به کار می‌بریم وجود عینی دارد یا وجود وهمی و ذهنی، یعنی چیزی است که فقط در ظرف ذهن وجود دارد؟ پس یک مبحث، بحث در این است که آیا زمان در خارج وجود دارد یا وجود ندارد. بحث دوم این است که ماهیت و حقیقت زمان چیست؟ اگر بخواهیم زمان را تعریف کنیم چگونه باید تعریف کنیم؟ پس یک بحث در واقع دربارهٔ هلیت بسیطهٔ زمان است: هل الزمان موجودٌ أم لا؟ بحث دیگر دربارهٔ مای حقیقیهٔ زمان است: الزمان ما هو؟ البته مسائل دیگری هم در باب

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۳۰، ص ۱۱۵.

زمان هست که بعدها مطرح خواهد شد.

نظریات دربارهٔ زمان

در **اسفار** قسمتهایی را در باب زمان متعرض نشده‌اند و نقل و بحث نکرده‌اند، زیرا لازم ندانسته‌اند. در طبیعیات **شفا** از بعضی قسمتها درباره زمان مفصل‌تر از **اسفار** بحث شده است، از جمله مجموع عقاید و آرایی که در باب «زمان» تا زمان شیخ بوده است. عدّهٔ زیادی از قدمای فلاسفه اساساً زمان را یک امر موهوم و غیر واقعی و غیر موجود در خارج پنداشته‌اند و ادلّه‌ای هم اقامه کرده‌اند بر اینکه زمان در خارج وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ که شیخ از آنها نقل کرده است. و البته نظیر همین عقیده یعنی انکار وجود عینی برای زمان و اینکه زمان را ذهن انسان می‌سازد، در عصر جدید به وسیلهٔ یک فیلسوف بسیار معروف که شاید بزرگترین فیلسوف قرون اخیرهٔ اروپا باشد، کانت آلمانی، ابراز شده است. او هم معتقد است که زمان ساختهٔ ذهن است و در خارج وجود ندارد، ولو این نظریه بعد از او مورد قبول واقع نشده و رد شده است. صاحبان آن نظریه ادلّه زیادی از همان قدما نقل کرده‌اند که در **شفا** و همچنین در **شرح هدایه** مرحوم آخوند ـ که **هدایهٔ** اثیرالدین ابهری را شرح کرده و ظاهراً اولین کتابی است که نوشته است ـ نقل و رد شده است. در آنجا ایشان سه دلیل را مفصل نقل می‌کنند و هر سه دلیل را رد می‌کنند. مسئلهٔ خیلی مهمی نیست.

پس بعضی اساساً منکر وجود زمان در عالم خارج هستند. کسانی که قائل به وجود زمان در خارجند باز آراء و نظریات مختلفی قائل شده‌اند. بعضی زمان را جوهر و بعضی عرض دانسته‌اند. کسانی که زمان را جوهر دانسته‌اند بعضی گفته‌اند که زمان یک جوهر جسمانی است و آن عبارت است از خود فلک اطلس، که قدما قائل به این فلک بوده‌اند. بعضی گفته‌اند زمان یک جوهر است ولی یک جوهر مجرد نه یک جوهر مادی. یک جوهر مجرد در عالم وجود دارد به نام زمان، و اشیاء که در زمان واقع هستند یعنی آن نسبتی که اشیاء با آن جوهر مجرد دارند. بعضی اساساً گفته‌اند زمان یعنی خود واجب‌الوجود، زمان در واقع اسم دیگری است از واجب‌الوجود. بعضی دیگر گفته‌اند زمان یک جوهر ممکن الوجود مجرد است، که این نظریه را به افلاطون نسبت داده‌اند که او زمان را یک حقیقت مستقل یعنی جوهر الذات [و به عبارت کاملتر] یک جوهرِ مستقل مجردِ قائم به ذات می‌داند، که فخر رازی هم ـ آن طور که مرحوم آخوند در **شرح هدایه**

نقل کرده ـ در کتاب **عیون الحکمه** همین نظر افلاطون را اختیار کرده است.

حدیث منسوب به رسول اکرم

حدیثی از حضرت رسول نقل شده که فرموده است: **لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَاِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ.** دهر را ـ که ظاهر این است که دهر یعنی همین روزگار و زمان ـ سبّ نکنید زیرا روزگار همان الله است. در معنی این حدیث که مقصود و منظور چیست سخنها گفته شده است. آنچه قدر مسلم است این است که آن را به این معنا نمی‌شود حمل کرد که مقصود این است که الله مساوی با دهر است و دهر مساوی با الله، نه تنها از جهت آنچه که ما فعلاً اعتقاد داریم بلکه با آیات قرآن جور در نمی‌آید چون آیات قرآن وقتی که می‌خواهد نظر افرادی را که منکر خدا هستند نقل کند نظر کسانی را نقل می‌کند که وقتی خدا را انکار می‌کنند به عنوان اینکه خدایی نیست و دهر هست [انکار می‌کنند:] **ما هِیَ اِلّا حَیاتُنَا الدُّنْیا نَموتُ وَ نَحْیا وَ ما یُهْلِکُنا اِلَّا الدَّهْرُ**[1]. بنابراین معنی حدیث قطعاً این نیست. بعضی حدیث را این طور معنی کرده‌اند که مقصود این است که شما چرا روزگار را سب می‌کنید؟! وقتی که روزگار را سب می‌کنید در واقع شما آن دست اصلی [را سب می‌کنید.] وقتی واقعه‌ای برایتان پیش می‌آید که برای شما ناخوشایند است شروع می‌کنید روزگار را سب کردن. از آن جهت روزگار را سب می‌کنید که او را مسبب اصلی این حادثه می‌دانید. وقتی مثلاً می‌گویید تف بر روزگار، به این اعتبار می‌گویید که روزگار چنین حادثه‌ای را به وجود آورد، و حال آنکه یک نفر آدم موحد می‌داند که علةالعلل همهٔ حوادث خداست. پس وقتی که روزگار را سب می‌کنی در واقع علةالعلل را سب می‌کنی و علةالعلل که روزگار نیست بلکه الله است[2].

---

۱. جاثیه / ۲۴.

۲. سؤال: بنابراین آن شعری که به اباعبدالله نسبت می‌دهند که: **یا دَهْرُ اُفٍّ لَکَ مِنْ خَلیلِ**...

استاد: اتفاقاً جوابش همان «مِنْ خَلیلٍ» است. «**یا دَهْرُ اُفٍّ لَکَ مِنْ خَلیلِ**» یعنی ای روزگار تو خلیل بدی هستی. «خلیل بدِّی هستی» غیر از این است که ذاتاً تو بد است. مثلاً شما یک روحانی خوبی هستید ولی ممکن است طبیب بدی باشید. اگر بگویند این آقا طبیب بدی است غیر از این است که بگویند خودش آدم بدی است. این آقا آدم خوبی است ولی طبیب بدی است یعنی به درد طبابت نمی‌خورد. روزگار خلیل بدی

←

بعضی دیگر اساساً حرف دیگری می‌زنند. چون حدیث اصلاً یک پدر و مادر درستی ندارد می‌گویند این حدیث از مجعولات زروانیّه است. در ایران قدیم گروهی بودند که اینها را زروانیها می‌گفتند. زروانیها منشعب از زردشتیها بودند. دین زردشت بالاخره در مجموع تحولاتی که در دوره ساسانی پیدا کرده بود صددرصد یک دین ثنوی بود یعنی قائل به دو مبدأ مستقل از یکدیگر (مبدأ خیر و مبدأ شر) بود. زروانیها آمدند تحولی در این عقیده به‌وجود آوردند، دو مبدأ خوب و بد را قبول کردند به اضافهٔ اینکه گفتند خود مبدأ خیر و مبدأ شر هر دو از یک اصل منشعب می‌شوند و آن دهر و روزگار است. عده‌ای معتقد هستند که این حدیث از مجعولات زروانیه است که معتقدند دهر سرمنشأ اصلی همه حوادث است. این مطلب را استطراداً عرض کردم.

و اما کسانی که قائل به وجود عینی زمان هستند ولی زمان را جوهر نمی‌دانند و از قبیل عرض می‌دانند چون عرض غیر قار می‌دانند و عرض غیر قار هم منحصر به حرکت است، گفته‌اند که زمان عبارت است از حرکت و حرکت عبارت است از زمان. این هم قولی است که در گذشته بوده است. بعد خواهیم گفت که دیگران چه گفته‌اند. از زمان ارسطو این حرف پیدا شده است که زمان مقدار حرکت است، نه جوهر مجرد است نه جوهر مادی است نه یک عرض قارّ است و نه خود حرکت است، بلکه زمان عبارت است از مقدار حرکت، که این نظریه را فلاسفه اسلامی هم قبول کرده‌اند با این تفاوت که مثل بوعلی و خود ارسطو زمان را عبارت از مقدار حرکت وضعی فلک به دور خودش می‌دانستند و صدرالمتألهین زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند. آیا او هم که مقدار حرکت جوهری می‌داند، مقدار حرکت جوهری کل عالم یا مقدار حرکت جوهری فلک، این بستگی دارد به مطلبی که بعد آن را به تفصیل عرض می‌کنیم چون بحثهای خیلی مهمی در اینجا هست و از نظر حرفهای صدرالمتألهین هم یک نوع ابهامهایی در کار است، به همین معنا که مثل بسیاری جاهای دیگر ایشان نظریاتی ابراز می‌دارد که همه با یکدیگر نمی‌خواند، بعضی از آنها با مبانی دیگران می‌خواند و بعضی با مبانی خودش.

پس ما در اینجا فعلاً با دو مطلب سر و کار داریم: یکی اثبات وجود زمان در خارج، و دیگر اینکه ما هی حقیقته؟

← است، یعنی خدا روزگار را خلیل انسان قرار نداده است: أُفٍّ لَکَ مِنْ خَلیلٍ. پس آن کسی که به تو تکیه کند و تو را خلیل خودش قرار بدهد اشتباه کرده، تو از این نظر بد خلیل و دوستی هستی.

اما برهان بر وجود زمان در خارج. دو برهان اقامه کرده‌اند، یک برهان بر طریقهٔ طبیعیین و یک برهان بر طریقهٔ الهیین. اگر می‌گوییم طریقهٔ طبیعیین و طریقهٔ الهیین، مقصود طریقهٔ مادّیون و طریقهٔ الهیون به اصطلاح امروز نیست. بر طریقهٔ طبیعیین یعنی بر طریقهٔ علمای علم طبیعیات، یعنی بر طریقه‌ای که متناسب با علوم طبیعی است، و بر طریقهٔ الهیین یعنی بر طریقه‌ای که متناسب با فلسفهٔ اولیٰ است. پس اینجا طبیعی یعنی متناسب با مباحث طبیعیات، الهی یعنی متناسب با مباحث الهیات. فرقش این است: در طبیعیات بحث از عوارض جسم بما أنه قابلٌ للحرکة و السکون می‌شود. پس هر بحثی که از عوارض ذاتیه جسم بما هو جسمٌ یا بما هو قابلٌ للحرکة و السکون باشد به طبیعیات تعلق دارد و هر بحثی که از عوارض موجود بما هو موجود باشد جزء مباحث الهیات شمرده می‌شود. آنوقت اگر برهان از مبادئ علم طبیعی اخذ شده باشد می‌گوییم برهان علی طریقة الطبیعیین، و اگر برهان از مبادئی اخذ شده باشد که آن مبادئ از عوارض موجود بما هو موجود است می‌گوییم برهان علی طریقة الالهیین.

براهین وجود زمان در خارج:

۱. برهان بر طریقه طبیعیون

اما برهان بر طریقهٔ طبیعیین برهانی است که مرحوم آخوند در جاهای دیگر مفصل ذکر کرده‌اند ولی در اینجا به اختصار ذکر کرده و بعد گفته‌اند شرحش در کتاب الطبیعه (طبیعیات) است و در اینجا شرح زیادی نداده‌اند. ما هم اینجا فعلاً مختصر ـ همین طور که مرحوم آخوند ذکر کرده ـ ذکر می‌کنیم، بعدها برمی‌گردیم و در بارهٔ این برهان بیشتر بحث می‌کنیم.

طبیعیین از عوارض جسم از آن جهت که قابل حرکت و سکون است بحث می‌کنند، پس اگر ما حرکت و سکون را برای برهان خودمان مبدأ قرار بدهیم، بر طریقهٔ طبیعیین بحث کرده‌ایم. در طبیعیات این طور آورده‌اند، گفته‌اند ما می‌بینیم گاهی دو موجود متحرک با هم شروع به یک حرکت می‌کنند و با هم نیز حرکت را پایان می‌دهند و مسافتی که طی کرده‌اند مساوی یکدیگر است. فرض کنید دو اتومبیل در یک جاده به راه می‌افتند، هر دو با سرعت صد کیلومتر در ساعت حرکت می‌کنند، دوش به دوش یکدیگر، یک ساعت حرکت می‌کنند و صد کیلومتر طی می‌کنند. بنابراین با هم شروع می‌کنند، با هم پایان می‌دهند، مسافت واحدی را هم طی کرده‌اند. یک وقت دیگر ممکن است که دو موجود

متحرک حرکت را با هم شروع کنند و با هم پایان بدهند ولی دو مسافت مختلف طی کرده‌اند. مثلاً یکی با سرعت ۵۰ حرکت کند و دیگری با سرعت ۱۰۰. سر ساعت ۱۱ صبح حرکت کرده‌اند و ساعت ۱۲ هر دو ایستاده‌اند ولی یکی ۱۰۰ کیلومتر طی کرده است و دیگری ۵۰ کیلومتر. عکس قضیه: همین دو اتومبیل یکی با سرعت ۱۰۰ و یکی با سرعت ۵۰ حرکت می‌کنند، مسیر هر دو هم از تهران تا قم است که ۱۴۰ کیلومتر است. آن با سرعت ۷۰ حرکت کرده، این با سرعت ۱۴۰. آن که با سرعت ۱۴۰ حرکت کرده است این مسافت را در یک ساعت تمام می‌کند، اما آن که با سرعت ۷۰ حرکت می‌کند این مسافت را به دو ساعت طی کرده؛ یعنی هر دو با هم شروع کرده‌اند و هر دو هم یک مسافت یعنی ۱۴۰ کیلومتر را طی کرده‌اند ولی یکی در یک ساعت و دیگری در دو ساعت. اینجا وقتی که ما خوب در خود واقعیت حرکت دقت کنیم می‌بینیم حرکت در واقع دو کشش دارد[۱] (یعنی از دو لحاظ تقسیم بردار است، چون کشش یعنی کمیت، و کمیت آن چیزی است که قابلیت انقسام به شیء می‌دهد). یکی کشش مسافت. در همین مثالهایی که گفتیم، اتومبیلی که در یک ساعت مسافت قم و تهران را طی کرده و آن که در دو ساعت طی کرده است، به هر حال هر دو این مسافت را طی کرده‌اند. این مسافت خودش یک کمیتی برای حرکت است یعنی قطع نظر از حرکت، خود این مسافت یک کمیت است، قابل انقسام است، آن را تقسیم می‌کنیم به ۱۴۰ کیلومتر، باز هر کیلومتر را تقسیم می‌کنیم به هزار متر. خود حرکت هم به تبع مسافت قابل قسمت است یعنی می‌گوییم این حرکت یک حقیقتی است که منطبق بر این مسافت است، حرکت از اول تا آخرش بر این مسافت منطبق است؛ می‌گوییم نیمهٔ اول حرکت نیمهٔ دوم حرکت، ثلث اول حرکت ثلث دوم ثلث سوم. باز نیمهٔ اول را تقسیم می‌کنیم به دو قسم، هر نصفه‌اش را تقسیم می‌کنیم به دو قسم. پس خود حرکت به تبع مسافت یک کششی دارد و شک ندارد که حرکت از نظر مسافت دارای کمیت است. ما در باب حرکت قطعی گفتیم که حرکت قطعی یک امر متجددالحصول علی‌الاتصال است، یک موجود واحد متصل است، پس حرکت خودش یک امر ممتدی است به امتداد این مسافت، یعنی به اعتبار این مسافت و به امتداد این مسافت تقسیماتی می‌شود: یک کیلومتر حرکت، دو کیلومتر حرکت، سه کیلومتر حرکت. به

---

۱. البته به این تعبیر نگفته‌اند ولی بعد ما عرض می‌کنیم که این تعبیر به همین مطلب برمی‌گردد.

تبع مسافت، حرکت تقسیم کیلومتری یا متری می‌شود: یک متر حرکت، پنج متر حرکت؛ چنان‌که در مسابقات پرش می‌گویند فلان‌کس مثلاً چهار متر پرید یعنی چهار متر حرکت کرد، پنج متر پرید یعنی پنج متر طول حرکتش و طول پریدنش بود. پریدن به اعتبار مسافتی است که طی می‌کند. اگر کسی پرش‌اش پنج متر است آن پنج متر اولاً و بالذات مال آن مکان است که قطع نظر از حرکت هم وجود دارد ولی وقتی که شخص این پنج متر را می‌پرد می‌گویید پنج متر پرش. واقعاً پرش‌اش هم پنج متر است. پس حرکت به اعتبار مسافت یک امتداد و کشش دارد. تا اینجا تقریباً امری مسلّم است. لا اقل برای کسانی که قائل به حرکت قطعی هستند حرکت به اعتبار مسافت واقعاً یک امتداد و کشش دارد که برای تعیین این کشش، ما واحدهای مسافتی به کار می‌بریم، مثلاً می‌گوییم پنج متر حرکت. ما «متر» را اول درباره زمین یا پارچه و مانند آن به کار می‌بریم می‌گوییم پنج متر زمین، پنج متر پارچه، ولی حالا این واحد را در مورد خود حرکت به کار می‌بریم می‌گوییم پنج متر پرش، سه متر حرکت، یک کیلومتر حرکت. کسانی که حرکت قطعی را منکر هستند مجبورند همه اینها را نوعی مجاز بدانند ولی ما ثابت کردیم حرکت قطعی وجود دارد. فعلاً بنای سخن بر این است که حرکت قطعی از این جهت وجود دارد.

وقتی که این حرکتها را با یکدیگر قیاس می‌کنیم می‌بینیم حرکت یک بُعد و امتداد و مقدار دیگر غیر از این مقدار دارد یعنی علاوه بر این مقدار و بعد و امتداد یک چیز دیگری دارد که آن هم از سنخ مقدار است. همان دو اتومبیلی که یکی در دو ساعت مسافت تهران تا قم را طی کرد و یکی در یک ساعت، آن که در دو ساعت طی کرد امتداد حرکتش طولانی‌تر است. وقتی شما با اتومبیلی می‌آیید که طی این مسافت دو ساعت طول می‌کشد می‌گویید حرکت ما طولانی‌تر شد، مقدار حرکت بیشتر شد، و حال آنکه اتومبیلی که یک ساعته طی کرده و آن که دو ساعته طی کرده هر دو یک مسافت را طی کرده‌اند، یعنی در آن امتدادی که حرکت از نظر مسافت دارد هر دو علی‌السویه‌اند. معذلک حرکت سریع با بعد و امتداد دیگری کمتر، این مسافت را طی کرده و حرکت بطیء با امتداد دیگری بیشتر. آیا ما از اینجا کشف نمی‌کنیم که حرکت در ذات خودش دارای دو کشش و امتداد است: امتدادی مکانی، امتدادی زمانی؟ دو حرکت را با همدیگر مقایسه کنیم. در یک حالت، امتداد مکانی هر دو برابر، امتداد زمانی یکی کمتر و امتداد زمانی دیگری بیشتر است، مانند مثال گذشته. در حالت دیگر دو متحرک با هم حرکت می‌کنند، مثلاً از ساعت ۱۲ ظهر تا ساعت ۱ بعد از ظهر ولی یکی با سرعت ۱۰۰ و دیگری با سرعت ۵۰ و

سر ساعت ۱ می‌ایستند. در اینجا هر دو از نظر یک بعد که بعد زمانی باشد برابر هستند یعنی او یک ساعت حرکت کرده این هم یک ساعت، ولی از نظر بعد مسافتی تفاوت دارند، او ۱۰۰ کیلومتر حرکت کرده است و این ۵۰ کیلومتر. پس حرکت دو تقسیم برمی‌دارد و از دو نظر حالت مقداری دارد. مقدار یعنی کمّ یا کمیت. آنگاه که شیء از یک نظر قابلیت تقسیم داشته باشد می‌گوییم دارای کمیت است. اگر این انقسامات بالفعل باشد آن شیء عدد است و اگر بالقوه باشد و حد مشترک داشته باشد به آن «مقدار» می‌گوییم و چون اینجا انقسامات بالفعل نیست بلکه بالقوه است به آن مقدار می‌گوییم. پس ما می‌بینیم که هر حرکتی واقعاً دارای دو مقدار و کمیت است یعنی واقعاً از دو نظر قابلیت تقسیم دارد.

تا اینجا ما برای حرکت فقط دو مقدار و کمیت و قابلیتِ تقسیم قائل شدیم. حالا به چه دلیل یکی از ایندو زمان باشد؟ می‌گوید: از این دو تا وقتی که ما آن یکی را که زمان نامیدیم در نظر بگیریم می‌بینیم آن واحدِ مقداری یک امر متصل غیر قارّ و یک امتداد غیر قارّالذات برای حرکت است، امتدادی است برای حرکت ولی امتدادی که اجزای آن با یکدیگر اجتماع وجود ندارند؛ یعنی حرکت دو امتداد دارد، به حسب یک امتداد یعنی امتداد مسافتی اجزا و واحدهایش با هم قابل اجتماع هستند. اگر ما می‌گوییم این پرش پنج متر طولش بود، خود آن پنج متر طول با همدیگر اجتماع در وجود دارند یعنی در آنِ واحد همه با یکدیگر وجود دارند. به ما می‌گویند امتداد این پنج متر را نشان بده، می‌گوییم از اینجا تا اینجا. خود حرکت البته غیر قارّالذات است ولی این امتداد حرکت که متحرک طی کرده است و حرکت با آن حساب می‌شود قارّالذات است. ولی یک امتداد دیگرش امتداد غیر قارّالذات است یعنی نمی‌شود همهٔ اجزای آن امتداد را در «آن» با یکدیگر جمع کرد. پس حرکت دارای یک امتداد و بعدی است که به حسب آن بعد، غیر قارّالذات است.

این، خلاصهٔ برهانی بود که طبیعیون اقامه کرده‌اند[1]. البته در اینجا مرحوم آخوند

---

۱. سؤال: ممکن است بگوییم آنچه واقعیت دارد سرعت و بطء است و زمان از آن انتزاع می‌شود.

استاد: اصلاً خود سرعت و بطء همین است، نه اینکه سرعت چیز دیگری است. سرعت یعنی چه؟ نسبت میان مسافت و زمان. یک امر مقایسه‌ای است. شما وقتی می‌گویید حرکت اتومبیلی که فاصلهٔ تهران تا قم را در یک ساعت طی کرده است نسبت به اتومبیلی که در دو ساعت طی کرده است سریعتر است و حرکت این بطیءتر، یعنی هر دو حرکت از نظر مسافت یک امتداد دارند، آن حرکت امتداد دیگرش کوچکتر است

←

تفصیل بیشتری نداده است. در اینجا کلمهٔ «امکان» به کار رفته است که این کلمه اسباب سؤال شده است. این کلمه از اصطلاحات مرحوم آخوند نیست، از اصطلاحات شیخ و دیگران است. بعدها میان متأخرین راجع به این کلمهٔ «امکان» بحث شده است که این امکان در اینجا آیا اصطلاح معینی است؟ میر سید شریف در تألیفات خودش گفته امکان در اینجا فقط مفهوم امتداد را می‌دهد نه چیز دیگر. خود مرحوم آخوند در **شرح هدایه** این امکان را با «امرٌ محدودٌ» تفسیر و ترجمه کرده است. حالا چرا این کلمه را به کار برده‌اند، باشد برای وقت دیگری. آنگاه که کمی بیشتر در بحث زمان وارد شویم به این برهان برمی‌گردیم چون بحث زمان را باید خیلی دقیق وارد بشویم و بحث کنیم. از این برهان عجالتاً می‌گذریم[1].

برهان دوم بر طریقهٔ الهیون است. در اینجا چون آقای طباطبایی حاشیه‌ای دارند مطلبی را عرض بکنم و بعد به این مطلب عود می‌کنیم.

هر چیزی زمانی دارد

یکی از مسائل در باب زمان ـ که در گذشته هم مکرر گفته‌ایم ـ این است که آیا این که

← و این حرکت امتداد دیگرش بزرگتر است. سرعت از زمان انتزاع شد. سرعت یعنی حرکت با زمانِ کمتر، و لهذا حاجی و دیگران که گفته‌اند خوب بود مرحوم آخوند کلمه سرعت و بطء را می‌آورد، نه اینکه می‌گویند زمان خودِ سرعت است، بلکه می‌گویند اگر کلمه سرعت را می‌آورد شاید بهتر بود. ولی نه، هیچ بهتر هم نبود. خود سرعت از زمان یعنی از آن بعد زمانی انتزاع می‌شود. وقتی که ما مسافت یک حرکت را در نظر می‌گیریم و دو حرکت از شیء واحد یا از دو شیء در آن مسافت را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، اگر آن بعد دیگرش که ما زمان می‌نامیم کمتر باشد می‌گوییم سریعتر بود، و اگر بیشتر باشد می‌گوییم بطیء‌تر بود. این اتومبیل امروز سریعتر از دیروز بود چون دیروز این مسافت را در دو ساعت طی کرد امروز همین مسافت را در یک ساعت طی کرد. پس سرعت از زمان [انتزاع می‌شود.]

۱. **سؤال:** این که فرمودید در حرکت دو کمیت است، کمیت مسافتی و کمیتی که زمان می‌نامیم، معنای مشترک است. این که ما می‌گوییم...

استاد: این تعبیری است که ما کردیم، این برهان این طور تعبیر نمی‌کند. من مخصوصاً این را به بیان خودمان گفتم که مطلب روشنتر و واضحتر باشد ولی از بیانی که آقایان تکیه بر همان کلمهٔ «امکان» کرده‌اند ـ که ما حالا چون مرحوم آخوند بحث نکرده بحث نکردیم و گذاشتیم که کمی بحث زمان را بیشتر بخوانیم تا راجع به آن ساده‌تر بشود بحث کرد ـ این طور استنباط نمی‌شود. بعد روی این قضیه بحث می‌کنیم.

می‌گوییم «زمان مقدار حرکت است» زمان، یک چیز است و مقدارِ یک حرکت از حرکات عالم است و این که یک شیء در زمان قرار گرفته است یعنی در درون آن حرکت قرار گرفته؟ پس ما یک حرکتی از حرکات در عالم داریم که مقدار آن حرکت را «زمان» می‌نامیم. به عقیده قدما مقدار حرکت دوری فلک اطلس زمان است و در این صورت مقدار حرکات فلکهای دیگر یا مقدار حرکاتی که در روی زمین است زمان نیست. «ما زمانی هستیم» یعنی واقع هستیم در درون آن زمانی که از حرکت دوری فلک انتزاع می‌شود. پس زمان یک چیز بیشتر نیست. یا نه، به عدد اشیاء و لااقل به عدد حرکات در عالم زمان وجود دارد (حالا سکونها را چگونه بیان کنیم، این هم بحث مهمی است که در همین کتاب خواهد آمد). فرق میان حرکت فلک [و سایر حرکات] این است که آن، مقیاس سایر حرکات است نه اینکه زمان فقط مال اوست و بقیه زمان ندارند و زمانِ باقیِ حرکات اوست؛ بلکه به عدد حرکات عالم ما زمان داریم منتها همین طور که برای سنجیدن هر مقدار دیگر از مقدارها در عالم ما مجبوریم که کمیتی از کمیتها را که ثابت است و تغییر نمی‌کند مقیاس اعتبار کنیم، در اینجا هم ما آمده‌ایم حرکت فلک را به عنوان مقیاس اعتبار کرده‌ایم و الّا همین طور که حرکت فلک زمان دارد هر حرکتی در عالم زمان دارد ولی آن چون یک حال ثابت یکنواخت غیر متغیری دارد، نه تغییر مکان پیدا می‌کند نه رشد و نمو پیدا می‌کند نه سرعت و بطء دارد و همیشه حالت یکنواختی دارد می‌تواند مقیاس قرار بگیرد. مثلاً شما برای سنجش حرارت بدن می‌آیید انبساط جیوه در اثر حرارت را مقیاس قرار می‌دهید. هیچ فرقی میان تأثیر حرارت در بدن انسان یا در جیوه نیست ولی ما باید چیزی را پیدا کنیم که با آن بتوانیم حرارت سایر اشیاء را بسنجیم. برای سنجیدن، آن از همه بهتر است. بشر سابق، زمانی که این مقیاسها اینقدر دقیق نشده بود، وقتی می‌خواست مقدارها را بسنجد با وجب یا پای خودش می‌سنجید که هنوز هم اصطلاح «وجب» و «پا» در همهٔ دنیا هست، مثلاً می‌گویند ده هزار پا. هیچ فرقی میان پا و وجب [و سایر طولها] در مقدار داشتن نیست ولی از باب اینکه وجب یا پا یک امر نسبتاً مشخص و محدودی است مثلاً می‌گویند طول این درخت پانزده وجب است، یا طول این دیوار ده پاست. همین طور «متر» که امروز رایج است.

دو نظریه است، کدام یک از اینها را بگوییم. آقای طباطبایی استنباطشان این است که همین برهان طبیعیین که ما در اینجا آوردیم دلیل بر این است که آنها برای هر چیزی زمان جداگانه قائل هستند و هر چیز برای خودش زمان دارد. حرکت فلک یا حرکت

شبانه‌روزی و سالانه زمین به اصطلاح امروز، یک معیار است برای سنجیدن زمان سایر حرکات، نه اینکه زمان فقط متعلق به این حرکت است. این است کـه ایـنجا حـاشیه‌ای اینچنین دارند.

شک ندارد که از بعضی حرفهای مرحوم آخوند از جمله برهان دیگری که نه تـنها ایشان بلکه همه ذکر کرده‌اند همین معنا استنباط می‌شود که هر چیزی زمانی دارد. ولی این که از برهانی که الآن خواندیم این استنباط را بکنیم کمی مشکل است، با عنوان بحث و با ذیل بحث جور در نمی‌آید بلکه مرحوم آخوند در بعضی کلماتش تقریباً تصریح می‌کند و به گونه‌ای حرف می‌زند که همان حرف قدما را قبول کرده است که زمان فقط از یک حرکت انتزاع می‌شود و آن حرکت فلک است منتها قدما می‌گفتند حرکت وضعی فـلک، ایشان می‌گوید حرکت جوهری فلک، ولی به هر حال آن حرکتی که از آن، زمان انتزاع می‌شود حرکت فلک است و آن موجودی که از حرکت او زمان انتزاع می‌شود فلک است. آنوقت فرقش با حرف قدما فقط این می‌شود که قدما می‌گفتند حرکت وضعی فلک، ایشان گفته حرکت جوهری فلک. پس، از بعضی حرفهای ایشان استنباط می‌شود که ایشان هم حرکات جوهری سایر اشیاء را منشأ انتزاع زمان نمی‌داند ولی از بعضی حرفهای دیگرشان کاملاً استنباط می‌شود که هر چیزی برای خودش زمانی دارد و اگر ما حـرکت فـلک را مقیاس زمان می‌گیریم همان مقیاس اعتباری است نه ایـنکه واقـعاً زمـان مـنحصراً از حرکت فلک انتزاع می‌شود. این را عرض کردم برای اینکه در ذهن داشته باشید که ما به حرفهای مختلفی در این زمینه برخورد خواهیم کرد.

۲. برهان بر طریقهٔ الهیون

و اما بنا بر طریقهٔ الهیون چه باید گفت. الهیون از راه دیگر وارد شده‌اند[۱]. طبیعیون از راه حرکت وارد شده بودند که متناسب با علمشان بود، الهیون از راه حدوث وارد شده‌اند که بحث حدوث و قدم جزء مباحث الهیات و از عوارض مـوجود بـما هـو مـوجود است. در مباحث حدوث و قدم و بالخصوص در مباحث تقدم و تأخر که انواع تقدم و تأخر را ذکر کرده‌اند گفته‌اند از جمله تقدم و تأخر زمانی است. ما انواع تقدم و تأخر داریم که در آنجا گفته شده است: تقدم بالعلیه، تقدم بالطبع، تقدم بالشرف و امثال اینها و از جمله تـقدم

۱. مقداری از آن را در این جلسه عرض می‌کنیم چون کمی مشکل است.

زمانی داریم. تقدم بالطبع مثل تقدم واحد بر اثنین. ۱ بر ۲ تقدم دارد، چون ۲ نمی‌تواند موجود باشد مگر اینکه ۱ موجود باشد. این مقدار، ملاک تقدم بالطبع از نظر اصطلاح است. تقدم بالذات یا تقدم بالعلیه داریم مثل تقدم علت تامه بر معلول خودش. همچنین تقدم زمانی داریم مثل تقدم عدم هر حادثی بر وجودش و تقدم اشیائی که همزمان با عدم قبلی او هستند بر وجود این شیء. مثلاً ما که در قرن چهاردهم متولد شده و به وجود آمده‌ایم متأخریم از مردمی که در قرن سیزدهم موجود بودند. در قرن سیزدهم ما معدوم بودیم. خصوصیت این نوع قبلیت که «تقدم زمانی» نامیده می‌شود این است که قبل و بعد با یکدیگر امتناع اجتماع دارند، محال است که قبل بما أنه قبل با بعد بما أنه بعد اجتماع در وجود داشته باشد.

حال ما می‌خواهیم تحلیل بکنیم مناط این قبلیت را به دست بیاوریم؛ یعنی وقتی که در میان قبلیتها و بعدیتها به یک نوع قبلیت و بعدیت رسیدیم که اجتماع قبل و بعد در آن ناممکن است، از همین جا می‌خواهیم وجود زمان را کشف کنیم. می‌گوییم زید تقدم دارد بر عمرو. زید مقارن است با عدم سابق و قبلی عمرو. می‌گوییم ملاک این تقدم چیست؟

ممکن است شما بگویید ملاک این تقدم ذات متقدم است. ذات زید و ذات عمرو، خود این ذاتها ملاک تقدمند یعنی زید متقدم بالذات بر عمرو و عمرو متأخر بالذات از زید است.

می‌گوید ما می‌دانیم آنچه که متقدم است زماناً، می‌تواند در عین اینکه متقدم است، وجودش امتداد پیدا کند تا زمان متأخر، در عین اینکه متقدم بوده مقارن و مع بشود، مثل تقدم اَب بر ابن. هر پدری تقدم زمانی دارد بر ابن خودش ولی ممکن است که معیت زمانی هم داشته باشد. پدری که زنده است و بچه‌اش متولد می‌شود و با برهه‌ای از عمر بچهٔ خودش زنده است، هم همزمان با بچه خودش است و هم مقدم بر او؛ مقدم بود ولی حالا همزمان است. پس ذات او ملاک تقدم نبود. اگر او متقدم بالذات بود محال بود که معیت داشته باشد و حتی احیاناً ممکن است تأخر زمانی هم داشته باشد: پدری برایش فرزندی متولد می‌شود، قبل از این فرزند وجود داشته، سالها با فرزند وجود دارد، بعد، فرزند به علت حادثه‌ای می‌میرد و پدر وجودش ادامه پیدا می‌کند. تأخر زمانی هم از فرزند خودش دارد. پس ذات، متقدم نیست.

ممکن است کسی بگوید ملاک تقدم، نفس آن عدم است یعنی اساساً عدم عمرو بالذات تقدم دارد بر وجود عمرو، و وجود زید متقدم بر وجود عمرو است چون وجود زید

مقارن است با عدم قبلی عمرو. از این جهت، بالعرض وجود زید مقدم شده بر وجود عمرو ولی آنچه که بالذات بر وجود عمرو مقدم است خود عدم عمرو است.

می‌گوید این هم واضح است که چنین نیست چون عدم عمرو حتی ممکن است متأخر از عمرو هم بشود. همین عمروی که قبلاً عدمش صادق بود بعد وجودش، بعد معدوم می‌شود و دومرتبه عدمش شروع می‌شود. اگر این عدم، بالذات ملاک تقدم می‌بود نمی‌توانست بعد متأخر بشود. درست است، عدمْ مقارن [وجود] نمی‌تواند باشد ولی متأخر که می‌تواند باشد. پس باید چیزی اینجا وجود داشته باشد که قبلیت و بعدیت میان مراتبش عین ذات این مراتب باشد یعنی ذاتش عین قبلیت و عین بعدیت باشد نه چیزی که به ملاک دیگری غیر از ذات خودش قبل یا بعد شده.

مثلاً ما اگر می‌گوییم سلمان مقدم است بر ابوذر فضیلتاً (تقدم بالفضیله) مقصودمان این نیست که مثلاً جلوتر راه می‌رفت یا پیرمردتر از او بود. وقتی ما می‌گوییم مقدم است، یعنی فضیلتاً. پس آیا سلمان از آن جهت که سلمان است مقدم است بر ابوذر؟ نه، سلمان از آن جهت که دارای یک سلسله فضائل است و ابوذر هم دارای همان فضائل است، در آنچه که مشترک است با ابوذر یعنی در فضیلت تقدم دارد بر ابوذر.

حال برویم سراغ خود فضیلت. خود فضیلت سلمان بر فضیلت ابوذر چطور؟ لابد خود آن فضیلت بر این فضیلت نوعی تقدم دارد. پس خود فضیلتها بر یکدیگر تقدم بالذات دارند، سلمان بر ابوذر تقدم به تبعِ فضیلت دارد. چون متلبس به فضیلتی است که آن فضیلت بر آن فضیلت دیگر تقدم دارد پس سلمان تقدم دارد.

در این قبلیت و بعدیتهایی که مجامع با یکدیگر نمی‌شوند باید ما برسیم به یک حقیقتی که قبلیت و بعدیتِ غیر مجامع یعنی قبلیت و بعدیتی که امکان حضور و اجتماع با یکدیگر را ندارند [عین ذاتش باشد؛] به عبارت دیگر به یک قبلیت و بعدیتی برسیم که حقیقتش عین تصرّم و حدوث دائم و انقضا باشد. این همان چیزی است که ما اسمش را «زمان» می‌گذاریم[1].

---

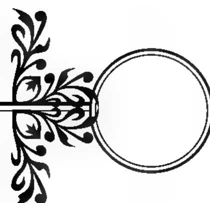
۱. سؤال: چرا خود حرکت نباشد؟

استاد: بعد همین بحثها خواهد آمد، می‌گوییم این خود حرکت است. پس ما یک حقیقتی داریم که آن حقیقت ملاک تقدم و تأخر است. بعد می‌بینیم حرکت از آن جهت که حرکت است یعنی قطع نظر از آن خصوصیت امتدادی‌اش ملاک تقدم نیست یعنی یک شیء از

←

← آن جهت که متحرک است معنی ندارد که بر شيء دیگر تقدم زمانی داشته باشد، یعنی اگر ما اعتبار ماوراء حرکت نکنیم این تقدم و تأخر معنی ندارد، باید ماوراء خود حرکت یک اعتباری بکنیم ولو آن اعتبار در واقع از تعینی برای حرکت سر در بیاورد.
مکرر این مطلب را در باب جسم طبیعی و جسم تعلیمی گفته‌ایم که هر جسم طبیعی دارای جسم تعلیمی است و جدا از آن نیست ولی اگر جسم طبیعی را جسم طبیعی اعتبار کنیم و آن تعین را اعتبار نکنیم اصلاً جسم طبیعی مقدار ندارد. هیچ وقت جسم طبیعی بی‌مقدار نیست ولی اگر ذاتش را اعتبار کنیم مقدار ندارد، باید تعینش را هم اعتبار کنیم تا مقدار داشته باشد. حرکت هم همین طور است. اگر ما ذات حرکت را اعتبار کنیم آن کمّیت قابل انقسامی که اجزائش با یکدیگر مجامع نیستند اعتبار نمی‌شود ولی اگر حرکت را با آن تعینش اعتبار کنیم [آن کمیت را] دارد. ما بحثمان سر همان تعین است که بعد می‌گوییم آن تعین زمان است.
ـ این در صورتی است که زمان، عرضِ خارج محمول باشد نه محمول بالضمیمه.
استاد: خارج محمول باشد؛ عرض تحلیلی همان است.
ـ پس ما بازاء خارجی ندارد و در ذهن ماست.
استاد: مکرر گفته‌ایم که اساساً زمان و حرکت در خارج دو چیز نیستند، زمان عارض تحلیلی حرکت است، همین طور که جسم تعلیمی عرض تحلیلی جسم طبیعی است. ولی اینکه مقدار، عارض تحلیلی جسم طبیعی باشد نه عارض خارجی یعنی چیزی نظیر خارج محمول، دلیل نمی‌شود که بگوییم این عین اوست، چون فرق است که شيء را بدون تعینش اعتبار کنیم یا با تعینش اعتبار کنیم و به عبارت دیگر تعین شيء را اعتبار کنیم. اینها را بعد خواهیم گفت ولی این [مطلب با وجود خارجی زمان] منافات ندارد. پس وقتی ما می‌گوییم زمان مقدار حرکت است، قبلاً به شما گفته‌ایم که فرق هر مقداری با متقدر خودش فرق بین تعین و شيء مبهمی است که با آن تعین متعین می‌شود.

جلسهٔ پنجاهم



بسم الله الرحمن الرحیم

بحث دربارهٔ برهانهایی بود که برای «اثبات وجود زمان در خارج» اقامه شده است. عرض کردیم که مطالب متعددی در باب زمان داریم و مهمترش دو مطلب است. یکی اینکه آیا زمان در خارج اذهان وجود دارد، یک امر عینی است و یا یک امر وهمی و ساختهٔ ذهن است؟ گفتیم دو برهان است. یک برهان را ما در جلسهٔ گذشته به نحوی تقریر کردیم، ضمن اینکه اشاره و بلکه تصریح کردیم که این نوع تقریر تقریری است که ما می‌کنیم و بسا هست با تقریری که آقایان می‌کنند متفاوت باشد. حال توضیح بیشتری راجع به همان برهان اول عرض می‌کنم چون آقای طباطبایی حاشیه‌ای در اینجا دارند.

توضیح دربارهٔ برهان اول

گفتیم که ما می‌بینیم حرکات علاوه بر مقداری که به حسب مسافت دارند یعنی علاوه بر نوعی قابلیت تقسیم که به حسب مسافت دارند نوعی قابلیت تقسیم هم از یک نظر دیگر دارند. پس، از اینجا کشف می‌کنیم که حرکات دارای دو نوع مقدارند و به تعبیر دیگر هر حرکتی از دو نظر دارای مبدأ و منتهاست که گاهی از این دو خصوصیت [و دو امتداد] یکی کوتاهتر می‌شود در حالی که دیگری به همان حد اولش باقی است. مثال زدیم، گفتیم که

فرض کنیم اتومبیلی از تهران به طرف قم حرکت می‌کند و این مسافت را در دو ساعت طی می‌کند. اینجا ما می‌گوییم ۱۴۰ کیلومتر راه در ۲ ساعت، یعنی ۱۴۰ کیلومتر حرکت در ۲ ساعت حرکت. برای حرکت یک امتداد مکانی قائل شدیم بـه حسب مسـافت (چـون حرکت أینی است) و یک امتداد دیگر که فعلاً اسمش را «زمانی» می‌گذاریم. می‌بینیم این ۲ ساعت و ۱۴۰ کیلومتر با هم یکی هستند یعنی یک حرکتی است که در آنِ واحد دارای ۱۴۰ کیلومتر امتداد است و در همان حال دارای ۲ ساعت امتداد. ما می‌بینیم که می‌شود همین حرکت یک ساعت باشد و ۱۴۰ کیلومتر، یعنی از نظر مسافت مثل همان حرکت باشد ولی از آن نظرِ «دو ساعتی» یک ساعت باشد. پس یک ساعت یا دو ساعت بودن حرکت غیر از ۱۴۰ کیلومتر بودن حرکت است و لهذا این جهت فرق نکرده، آن جهت فرق کرده. یا ممکن است این شیء ۲ ساعت حرکت کند، مـثل اوّلی، ولی در ۲ سـاعت ۷۰ کیلومتر حرکت کند. این حرکت سوم و حرکت اول از نظر این که هر دو ۲ ساعت بوده‌اند با یکدیگر منطبق‌اند ولی یکی ۱۴۰ کیلومتر راه رفته است و دیگری ۷۰ کیلومتر. پس، از نظر «دو ساعتی» با یکدیگر توافق دارند و از نظر مسافتی اختلاف. عکس مثال دوم است.

بعد از ذکر این مثالها، به همین بیان ساده گفتیم پس این نشان می‌دهد که از برای حرکت دو نوع مقدار و کشش و امتداد است و بعد توضیح دادیم که یکی از این دو امتداد قارّالذات است و دیگری غیر قارّالذات، یعنی یکی از اینها مقدار یک امر قارّالذات است و یکی دیگر مقدار یک امر غیر قارّالذات. بعد یک مقدمهٔ دیگر اضافه می‌کنند که چون امر غیر قارّالذات منحصر به حرکت است پس آن که مقدار امر غـیر قـارّالذات است مـقدار حرکت است. پس چیزی در خارج وجود دارد که آن مقدار حرکت است[1]؛ مقداری در خارج وجود دارد غیر قارّالذات و لا نعنی بالزمان الّا هذا.

این یک بیان بود که در جلسه گذشته عرض کردیم.

بیان حکما

ولی آقایان مطلب را به شکل دیگری بیان می‌کنند که ممکن است به حسب ظاهر، ایندو یکی باشد ولی وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم تفاوتی میان این دو بیان هست. گفتیم کلمهٔ «امکان» را وارد می‌کنند. آنها معمولاً در کتب خودشان مطلب را با سه مثال بیان می‌کنند.

---

۱. البته این که «مقدار حرکت است» مربوط به ماهیتش می‌شود که بعد می‌گوییم.

اینجا مرحوم آخوند مختصر ذکر کرده، می‌گوید به کتب طبیعیات مراجعه کنید. سه مثال را این طور ذکر می‌کنند. اول می‌گویند شما جسمی را فرض کنید که با یک سرعت معین مسافتی را طی کند. ما همان مثال خودمان را در نظر می‌گیریم: آن جسم اتومبیلی است که مسافت معین میان تهران و قم را با یک سرعت معین طی کرده است و در نتیجه در ظرف و مقدار معینی ـ که ما آن را «دو ساعت» می‌نامیم ـ این مسافت را طی کرده است. می‌گوید پس در اینجا ما یک «امکان» کشف کردیم چون حرکت دیگری در همین مسافت و با همین سرعت می‌تواند وجود داشته باشد و امکان دارد. اگر حرکت دیگری به عین همین سرعت باشد، در همین بین الحدینی که اسمش را «دو ساعت» گذاشته‌ایم می‌تواند مثل همان مسافت اوّلی را طی کند. پس اینجا امکان وجود حرکت ۱۴۰ کیلومتر با سرعتی مشابه سرعت حرکت اول، در همین امکان ـ یعنی در همین بین‌الحدینی که حرکت اول واقع شد که آن را «دو ساعت» می‌نامیم ـ وجود دارد. پس امکان وقوع حرکتی در این مسافت و با همان سرعت در این بین‌الحدین (دو ساعت) مثل حرکت سابق اکنون هم وجود دارد.

بعد مثال دیگری ذکر می‌کنند: اگر دو اتومبیل با هم از تهران به طرف قم حرکت کنند، یکی با همان سرعت مثال قبل و دیگری با نصف آن سرعت، بعد از دو ساعت اولی به قم رسیده و دومی به نصف راه قم رسیده است. اینجا می‌بینیم یک حرکت دیگر با سرعت دیگر، یعنی با نصف آن سرعت، در همان امکان (یعنی در همان بین‌الحدین) نصف آن مسافت را طی کرده. اینجا ما چه می‌فهمیم؟ قدر مسلّمی که ما از مقایسه مثال اول با مثال دوم به دست می‌آوریم این است که آن امکان عین مسافت نیست چون الآن امکان همان امکان است یعنی آن بین‌الحدین همان بین‌الحدین است، مسافت نصف آن مسافت است. همچنین آن امکان یعنی آن حالت بین‌الحدین عین سرعت هم نیست چون سرعت غیر از آن سرعت است. اوّلی سرعتش به گونه‌ای بود که ۱۴۰ کیلومتر را در ۲ ساعت طی کرد، دومی با سرعتی رفته است که در این ۲ ساعت ۷۰ کیلومتر را طی کرده است؛ یعنی با سرعت دیگر ولی در همان امکان. امکان یعنی بین‌الحدین در هر دو یکی است، مسافت تغییر کرده سرعت هم تغییر کرده.

مثال سوم: دو حرکت با یک سرعت را در نظر می‌گیریم ولی دو حرکتی که با هم شروع نمی‌شوند. اتومبیل اول ساعت ۱۲ از تهران حرکت می‌کند و ساعت ۲ بعد از ظهر به قم می‌رسد. دومی ساعت ۱ بعد از ظهر از تهران حرکت می‌کند و ساعت ۲ [به نیمه راه]

می‌رسد. ایندو دارای یک سرعت هستند ولی اولی در یک ساعت حرکت کرده که دومی حرکت نکرده و دومی در اول ساعت دوم حرکت کرده است. پس اتومبیل دوم نصف مسافت را در نصف امکان اولی گذرانده است نه در تمام آن، یعنی نیمی از آن امکان اولی را ساکن بوده و حرکت نداشته. ولی آن امکان اولی به هر حال وجود داشته، یعنی الآن ما می‌گوییم که اتومبیل دوم در نیمی از آن امکان حرکت نداشت در نیم دیگر حرکت داشت. از اینجا ما چه می‌فهمیم؟ غیر از مسئلهٔ اختلاف این امکان با مسافت، می‌فهیمم که این امکان عین حرکت نیست، برای اینکه نیمی از این امکان وجود داشته ولی اتومبیل دوم حرکت نداشته. در نیم اول آن امکان این اتومبیل ساکن بوده است، یعنی سکونش منطبق است بر نیمی از آن امکان نه حرکتش.

می‌گویند از اینجا می‌فهمیم که «انّ فی الوجود کوناً مقداریاً فیه امکان وقوع الحرکات المختلفة أو المتفقه غیر مقدار الاجسام و نهایاتها» از اینجا ما کشف می‌کنیم وجود یک وجود مقداری یعنی وجود یک مقدار را در عالم غیر از مقادیر اجسام، یک مقدار غیر قارّ الذاتی که مقدار اجسام قارّ الذات است.

نکته‌ای درباره حاشیه علامه طباطبایی

حال تفاوت این بیان با بیان اولی که ما کردیم چه بود؟به نظر نمی‌رسد تفاوتی باشد ولی تفاوت است. به نظر من ایرادی اگر بر حاشیه آقا[1] هست همین جهت است. ایشان این بیان دوم را عین بیان اول گرفته‌اند و لهذا در حاشیه نوشته‌اند که این خود دلیل است بر اینکه زمان به تعدد حرکات متعدد می‌شود. من کار ندارم که این بیان [حکما] ناقص است یا ناقص نیست، درست است یا درست نیست، البته بیان درستی نیست ولی آنها با این بیان این مطلب را نخواسته‌اند بگویند. بیان اول ـ که ما کردیم ـ آن بیان است که نتیجه‌اش این است که به عدد حرکات عالم زمان است، ولی ما آنجا کلمه «امکان» به کار نمی‌بردیم. کلمه «امکان» در بیان دوم از قدماست، از زمان شیخ بوده و شاید قبل از شیخ هم بوده است. شیخ در **نجات** و **شفا** این برهان را آورده، بعد هر کسی که آمده، برهان را از شیخ گرفته و اقتباس کرده است.

از این بیان، اینها می‌خواهند عکس آن مطلبی را که ایشان (علامه طباطبایی)

---

۱. [علامه طباطبایی (ره).]

فرموده‌اند نتیجه بگیرند. می‌خواهند بگویند که در عالم یک وجود مقداری [غیر از مقادیر اجسام] وجود دارد نه به عدد حرکات وجود مقداری هست. پس در عالم یک وجود مقداری از غیر نوع مقادیر اجسام وجود دارد که حرکات مختلفه با آن وجود مقداری قیاس می‌شوند یعنی در همه عالم فقط یک زمان وجود دارد. ما مثلاً می‌گوییم اتومبیل از تهران به سوی قم حرکت کرد و ۱۴۰ کیلومتر را در ۲ ساعت طی کرد، بعد این ۲ ساعت یعنی این بین‌الحدین را یک امکان می‌نامیم. بعد تعمق می‌کنیم که این بین‌الحدینی که الآن ما اسمش را «۲ ساعت» گذاشته‌ایم آیا عین مسافت است؟ می‌بینیم نه، مسافت عوض می‌شود اما بین‌الحدین همان بین‌الحدین است. آیا عین سرعت است؟ می‌بینیم نه، سرعت تغییر می‌کند و به نصف خودش تقلیل پیدا می‌کند ولی این بین‌الحدین همان بین‌الحدین است. آیا عین حرکت است؟ نه، این حرکت خودش گاهی نصفه می‌شود یعنی نصف این بین‌الحدین سکون است و حرکت نیست ولی بین‌الحدین محفوظ است. پس چیزی در ماورای این حرکات وجود دارد که این حرکتها و حتی سکونها با او سنجیده می‌شود و او یک وجود مقداری غیر قارّالذات است به دلیل اینکه مقدارِ امر غیر قارّالذات است و امر غیر قارّالذات هم قبل از مرحوم آخوند همه می‌گفتند منحصر به حرکت است و زمان را می‌گفتند مقدار حرکت است. پس زمان مقدار یک امر غیر قارّالذات است. ما امر غیر قارّالذات غیر از حرکت نداریم، پس زمان مقدار حرکت است. حال، این که بعد مرحوم آخوند گفت خود طبیعت قطع نظر از حرکت مقدار دارد، مسئلهٔ دیگری است.

این طور نتیجه گرفتند. در سطور بعد ـ که خود آقای طباطبایی به شکل دیگری ایراد گرفته‌اند ـ دلیل اقامه می‌کنند: حالا که ما یک کون مقداری غیر قارّالذات در عالم داریم که آن مقدارِ حرکت است، به دلیل اینکه این کون مقداری خودش نمی‌تواند شدت و ضعف پیدا کند و حتی نمی‌تواند مبدأ و منتها داشته باشد پس قابل این کون مقداری هر جسمی نمی‌تواند باشد (فصل قبل را مقدمه برای اینجا ذکر کردند)، اجسام عنصری نمی‌توانند راسم زمان باشند، باید یک جسم غیر عنصری راسم زمان باشد. هر فاعلی و هر علتی در عالم نمی‌تواند علت این کون مقداری و آن حرکت باشد یعنی علل طبیعی نمی‌توانند علت آن باشند، علت نفسانی و علت عقلانی می‌خواهد که اینها در باب افلاک قائل هستند.

هم خود این برهان و هم حرفهایی که بعد می‌زنند دلالت می‌کند که این تقریر غیر از آن تقریری است که ما در جلسه گذشته کردیم و این جلسه هم در اول بحث عرض کردیم. البته این تقریری که ما اول کردیم بهتر از تقریر آنهاست ولی اینکه آقای طباطبایی

می‌فرمایند که این خود دلیل است بر اینکه به عدد حرکات عالم زمان وجود دارد، از تقریر آنها استنباط نمی‌شود، از تقریری که ما کردیم استنباط می‌شود؛ یعنی ایشان تقریری را که در ذهن خودشان بوده است و خودشان به آن تقریر معتقد بوده‌اند در نظر گرفته‌اند و بعد چنین گفته‌اند در صورتی که آن تقریر غیر از تقریر کتاب است و غیر از تقریری است که دیگران در جای دیگر کرده‌اند و در **شرح هدایه**، **شفا**، کتابهای میرداماد و کتابهای دیگر وجود دارد.

البته بعد خواهیم گفت که خود مرحوم آخوند خلاف این حرف را می‌زند. در یکی از براهین حرکت جوهریه، گفتیم مرحوم آخوند از راه زمان وارد شده[1]. در آنجا با مقدماتی که ذکر می‌کند همین حرف اینجا را رد می‌کند و می‌گوید این چه حرف بی‌معنایی است! مگر معنی زمانی بودن اشیاء این است که زمان در بیرون وجود اشیاء وجود دارد؟! اگر مثلاً این درخت زمانی است معنایش این است که زمانی در بیرون این درخت وجود دارد و ما یک حرکت فلک داریم که مقداری دارد و آنوقت سکون و حرکت این درخت با مقدار آن حرکت منطبق می‌شود؛ زمان به هر حال بیرون از وجود اشیاء است! می‌گوید چنین نیست. اصلاً آن را خود ایشان یک برهان گرفته است بر اینکه زمان بیرون از وجود اشیاء نیست.

در کلمات مرحوم آخوند، مخصوصاً کتاب **اسفار** کتابی است که تا انسان به همه مطالب مرحوم آخوند در همه این کتاب تسلط نداشته باشد همه مقاصد خود ایشان را متوجه نمی‌شود و این مسئله‌ای که ایشان گفته‌اند آقای طباطبایی خودشان بیش از هر کس توجه دارند به این مطلب که مرحوم آخوند زمان را در همه اشیاء می‌داند. مسئله‌ای که ایشان اینجا می‌گویند مطابق همان مبنای خود مرحوم آخوند است و ایشان هم خوب می‌دانند که مبنای اصلی مرحوم آخوند همین است که به عدد حرکات زمان وجود دارد. ولی آخوند در هر جا یک آدم است و یک جور حرف می‌زند نه از روی غفلت، بلکه خیلی وقتها مطالبی را که تقریر می‌کند نه مطابق مبنای خودش بلکه مطابق مبنای قوم تقریر می‌کند.

حاشیه‌ای که آقای طباطبایی در اینجا دارند با مبنای مرحوم آخوند و مبنای خود ایشان و مبنای درست تطبیق می‌کند اما بحث ما یک وقت این است که [این مطلب] حرف درستی است و یک وقت این است که در اینجا عجالتاً مرحوم آخوند چه گفته. آنچه

---

۱. در اواخر جلد سوم [چاپ سنگی] یعنی اواخر سفر الهیات بالمعنی‌الاخص.

که در اینجا مرحوم آخوند گفته است این حرف درستی که ایشان فرموده‌اند نیست، بلکه همان حرفی است که دیگران از جمله شیخ در جاهای دیگر گفته‌اند، یعنی بر اساس این است که زمان یک چیز است؛ یک حرکت است که از آن حرکت زمان انتزاع می‌شود و آن حرکت فلک است و حرکات دیگر فقط به اعتبار نوعی انطباق با آن، زمانی هستند نه اینکه خودشان زمان دارند و زمان اینها را با زمان آن منطبق می‌کنیم.

بنابراین آنچه که ایشان فرموده‌اند فی حد ذاته درست است و با مبانی اصلی مرحوم آخوند هم منطبق است. اما این یک مطلب است، مطلب دیگر این است که در این فصل مرحوم آخوند آیا همین حرف درست را می‌خواسته بگوید یا اینجا تا آخر فصل همان حرف نادرست دیگران را تقریر کرده؟ تا آخر فصل، ایشان همان حرف نادرست دیگران را تقریر کرده. این توضیحی بود راجع به برهان اول[۱ و ۲].

---

۱. **سؤال:** نقطه اتکاء این [بیان] سرعت بود. سرعت که خودش نسبت مسافت به زمان است، چگونه از سرعت می‌خواهیم زمان را...
استاد: پس زمان عین سرعت نیست. ما خواستیم بگوییم که شما نمی‌توانید بگویید که زمان همان سرعت است، کما اینکه در این بیان می‌گویند آیا زمان خود سرعت است؟ نه، به دلیل اینکه این امکان (بین‌الحدین) ثابت است و سرعت متغیر، پس آن بین‌الحدین (امکان) عین سرعت نیست و چنین نیست که غیر از سرعت چیزی وجود نداشته باشد و همان سرعت را شما زمان نامیده‌اید. گفتیم سرعت یعنی نسبت مسافت به زمان، نه اینکه سرعت خودش یعنی زمان.

۲. **سؤال:** برهان اول به عقیده خود حضرتعالی مقبول است یا مردود است؟
استاد: به بیان اولش درست است.
ـ به بیان اولش هم ممکن است خدشه وارد شود به جهت اینکه آن مقدار قارالذات که می‌فرمایید همان کمیات خارجی است، مقدار غیر قارالذات آن هم خود حرکت است. این امر وجود عینی زمان را اثبات نمی‌کند.
استاد: آیا حرکت خودش مقدار است یا ذی‌مقدار، متقدر است یا مقدار؟ یا هیچ‌کدام؟
ـ حرکت چیزی است که ذاتاً منصرم است.
استاد: این که [مفید] مقدار نیست.
ـ مقداری هم که ما از حرکت انتزاع می‌کنیم که زمان می‌نامیم...
استاد: آیا شما تا حرکت را متعین اعتبار نکنید می‌توانید برایش مقدار انتزاع کنید؟
ـ آنوقت آن، اثبات زمان در خارج می‌کند؟
استاد: بله، بعدها خواهیم گفت، قبلاً هم مکرر گفته‌ایم: در مطلق مقدارها و متقدرها ـ اختصاص به زمان و حرکت ندارد ـ [مقدار، عارض تحلیلی است.] در برهان دوم مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری همین حرف را تکرار کردیم، گفتیم در باب

←

→ اعراض که نُه مقولهٔ عرضی گفته‌اند، درست است، ما الآن هم باز می‌گوییم نه مقولهٔ عرضی، اما اینها با یکدیگر تفاوت دارند. اضافات اساساً از نوع معقولات ثانیه و یک نوع خاص است. هر چه که اضافه است و هر چه که از مقولات نسبی است و به اضافه ارتباطی دارد از معقولات ثانیه است که خود آقایان هم اعتراف دارند. بعد رسیدیم به مقدار. این که شما می‌گویید مقدار انتزاعی است، به این معنا غلط است، تعبیر «انتزاعی» فقط به معقولات ثانیه تطبیق می‌کند. کمیات اعم از کمیات متصله و کمیات منفصله، که شامل زمان هم می‌شد یعنی اعم بود از کمیات متصلهٔ قار و متصلهٔ غیر قار [این خصوصیت را دارند؛] گفتیم خود آقایان اعتراف دارند که نسبت مقدار با متقدر نسبت محمول بالضمیمه و موضوع نیست یعنی وجود مقدار در خارج، منحاز از وجود متقدر نیست. متقدر و مقدار دو اعتبار از شیء واحدند یعنی یک شیء را مبهم اعتبار کنیم ذات متقدر است، متعین اعتبار کنیم مقدار است و در مواردی که آن حقیقت با تعینهای مختلف پیدا می‌شود، چنین نیست که تعین در خارج از یک وجودِ بیرونی است و می‌آید به شیء متعین می‌چسبد، بلکه نحوه وجود اوست. پس مقدار، عارض تحلیلی است. مقدار نه فقط در باب حرکت عارض تحلیلی است، در باب اجسام هم عارض تحلیلی است. حرفی است که اول بار خود بوعلی گفته است. گفته: «نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی نسبت تعیین به ابهام است.» بنابراین نسبت زمان به حرکت، نسبت مقدار به متقدر است و نسبت هر مقداری با متقدر خودش نسبت متعین با مبهم است. کسانی که می‌گویند زمان مقدار حرکت است، غافل از این مطلب نیستند. شما خیال کرده‌اید وقتی گفتند زمان مقدار حرکت است باید محمول بالضمیمه هم بگویند؟ در هیچ مقداری این حرف را نمی‌زنند.

ـ شما می‌فرمایید حرکت واقعاً دو مقدار دارد.

استاد: چون دو تعین دارد.

ـ حرکت، مقدار قار الذات هیچ وقت ندارد، مقدار قار الذات مال اجسام خارجی است.

استاد: ما می‌گوییم مقداری دارد به تبع مقادیر قار الذات. اگر دو اتومبیل ۲ ساعت حرکت کردند، یکی ۷۰ کیلومتر طی کرد یکی ۱۴۰ کیلومتر، آیا این حرکت به اعتبار ۷۰ کیلومتر مقدار ندارد یعنی این ۷۰ کیلومتر جنبش نیست؟

ـ ۷۰ کیلومتر حقیقتاً مال مسافت زمین است.

استاد: این چه حرفی است؟! آیا کسی که ۵ متر پرش پیدا می‌کند حرکتش ۵ متر نیست؟

ـ ۵ متر مال زمین است.

استاد: اگر من ۱ متر بپرم و دیگری ۵ متر، بنده بیایم مناقشه طلبگی بکنم بگویم من با تو برابر پریدم چون ۵ متر شأن زمین است؟! من و یک قهرمان پرش با هم می‌رویم می‌پریم، من فقط ۱ متر می‌توانم بپرم در ۵ ثانیه، او می‌تواند ۱۰ متر بپرد در ۵ ثانیه. من در ۵ ثانیه پریده‌ام او هم در ۵ ثانیه، پس با هم برابر هستیم، باقی مطلب هم مال مسافت است و به ما مربوط نیست!

←

توضیح برهان دوم

بار دیگر بیاییم سراغ آن برهانی که الهیون آورده‌اند که در جلسه گذشته مقداری از آن را عرض کردیم و این بحثها هر چه تکرار بشود چون خیلی دقیق و عمیق است شاید لازم باشد. گفتیم که الهیون آمده‌اند از بحث حدوث و از بحث تقدم شروع کرده‌اند، گفته‌اند در میان تقدمها بالضروره ما نوعی تقدم سراغ داریم که هیچ قابل انکار نیست و آن تقدمی است که نامش را عجالتاً تقدم زمانی گذاشته‌ایم. مقصود از آن تقدم تقدمی است که متقدم و متأخر با یکدیگر اجتماع ندارند. برهان الهیین از راه تقدم و تأخر غیر مجامع است. بدون شک هر چه را ما در عالم انکار کنیم این را نمی‌توانیم انکار کنیم که نوع خاصی معیت و سبق و لحوق در عالم وجود دارد که در آن، سابق با لاحق غیر قابل جمع است (اسمش را هر چه می‌خواهید بگذارید). به این اعتبار است که تاریخ به وجود آمده است. به قدری هم وجود این بدیهی است که حتی مثل فخر رازی می‌گوید اصلاً روی وجود زمان نباید بحث کرد، زمان ظاهر الانّیه و خفیّ الماهیه است، هر چه بخواهیم بحث کنیم، روی ماهیت زمان باید بحث کنیم و مطلب تقریباً در این حد است که ما اصلاً نمی‌توانیم هیچ چیز را بیان کنیم الّا اینکه وجود زمان را فرض کرده‌ایم. مثلاً ما در بیان گذشته هر چه صحبت می‌کردیم نمی‌توانستیم خود زمان را از کلام خودمان بیرون بیاوریم. می‌گفتیم اتومبیلی ۱۴۰ کیلومتر راه را در ۲ ساعت پیموده، در حالی که ۲ ساعت یعنی زمان. بعد می‌گفتیم در یک امکانی (بین‌الحدینی) طی کرده است. مجبور بودیم کلمه «امکان» را بیاوریم.

به هر حال چنین چیزی در عالم وجود دارد. ما می‌بینیم مثلاً سعدی بر ما نوعی تقدم دارد، او متقدم است ما متأخر، ولی متقدم و متأخر با یکدیگر نیستند. ما نوعی بلکه انواعی متقدم و متأخر داریم که با یکدیگر هستند، مثل واحد که تقدم دارد بر اثنین و در

← ـ ما فیه الحرکة فرق می‌کند.

استاد: حرکت که فرق نکرده، پرش ما یکی است! [چون هر دو در ۵ ثانیه است.]
پس حرکت دو مقدار واقعاً پیدا می‌کند، یعنی متحرک واقعاً این مسافت را طی کرده است. بعد بالاترش را خود مرحوم آخوند خواهد گفت، می‌گوید اساساً مسافت و حرکت و زمان همیشه در خارج اتحاد وجودی دارند. مسافتِ حرکت [مکانی] زمین نیست، آن أینی است که متحرک در آن أین حرکت می‌کند. بعد خواهیم گفت که اساساً حرکت و مسافت و زمان سه اعتبار از شیء واحد هستند؛ یعنی یک واقعیت است. مسافت می‌شود مقوله. مقوله، خودش در آنِ واحد از یک نظر حرکت است، از یک نظر زمان است. پس چنین نیست که در اینجا امور متغایر و متباینی وجود دارد.

عین اینکه تقدم دارد با آن معیت هم دارد. یا شریف و غیر شریف که شریف تقدم دارد و در عین اینکه تقدم دارد معیت دارد. البته این هم به شکلی قابل توضیح است. بحث تقدم و تأخر بعد از مباحث حرکت خواهد آمد.

حالا ما می‌خواهیم ملاک این تقدم را به دست بیاوریم. ممکن است بگوییم چیزی غیر از خود متقدمها وجود ندارد. تقدم غیر از متقدم چیزی نیست و تأخر هم غیر از متأخر چیزی نیست. قهراً معیت هم غیر از همان ذات معی چیزی نیست. «سعدی بر ما مقدم است» معنایش این است که سعدی سعدی است. «ما از سعدی مؤخریم» یعنی ما، ما هستیم. ذات سعدی مساوی است با تقدم بر ما، و ذات ما مساوی است با تأخر از سعدی. اگر این طور باشد، امکان اینکه هیچ متقدم زمانی معیت با متأخر خودش داشته باشدیا بعد متأخر از او بشود نخواهد بود، چون اصلاً متقدم یعنی ذات متقدم متقدم است. درست است که سعدی به دلیل اینکه مرده است دیگر نمی‌تواند با ما هم زمان باشد، ولی خیلی چیزها ممکن است بر ما متقدم باشد و همان ذات در عین اینکه همان ذات است با ما مع باشد و حتی متأخر از ما باشد، مانند مثال پدر و فرزند که ذکر کردیم. پدر متقدم است. اگر ملاک تقدم خود ذات است، در این تقدمِ لا یجامع امکان ندارد که این متقدم بعد با متأخر خودش یکی بشود تا چه برسد که از آن متأخر باشد.

ممکن است شما بگویید این تقدم و تأخرها از عدم و وجود انتزاع می‌شود. عدم از آن نظر که عدم است ملاک تقدم است و وجود از آن نظر که وجود است ملاک تأخر است. معنای اینکه مثلاً پدر من بر من تقدم زمانی دارد این است که پدر من مقارن است با عدم من و عدم من بر وجود من تقدم زمانی دارد و تقدم عدم بر وجود ذاتی است. اصلاً تقدم زمانی یعنی تقدم عدم بر وجود.

این هم واضح است که باطل است، برای اینکه عدم درست است که مع واقع نمی‌شود ولی عدم ممکن است متأخر بشود. ممکن است من مدتی نبودم بعد موجود بشوم بعد معدوم بشوم. این حرکتی که من به دست خودم می‌دهم، در آنِ قبل نبود، بعد از این که حرکت متوقف می‌شود باز هم نیست و عدم این حرکت است. ممکن است کسی بگوید که این تقدم و تأخر همان تقدم و تأخر علّی است، یعنی از ذات فاعل انتزاع می‌شود. جوابش این است که ذات فاعل با فعل خودش جمع می‌شود و اجتماع در وجود

دارد و حال آن که این متقدم با متأخر خودش اجتماع ندارد[۱].

پس اینها ملاک تقدم و تأخر یا به تعبیر دیگر ملاک قبلیت و بعدیت نیستند. از اینجا معلوم می‌شود به حکم این که «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات» (این تعبیر را اینجا به کار نبرده‌اند ولی در جای دیگر به کار برده‌اند و مقصودشان هست) متقدمها باید متقدم باشند به اعتبار نوعی وحدت با یک حقیقتی که آن حقیقت متقدم بالذات است، و متأخرها باید متأخر باشند به اعتبار نوعی وحدت با یک حقیقتی که آن حقیقت متأخر بالذات است؛یعنی ما باید یک متقدم بالذات و متأخر بالذاتی داشته باشیم، قبل بالذات و بعد بالذاتی داشته باشیم که آن قبل ذاتاً محال است با بعد خودش اجتماع پیدا کند و آن بعد ذاتاً محال است که با قبل خودش اجتماع پیدا کند و هر قبل و بعدی را که ما در نظر بگیریم باز قبلیت مرز ندارد. یعنی چه؟

این هم یکی از آن ارکان مطلب است. ممکن است کسی قائل بشود که درست است، یک حقیقتی در کار است که آن ملاک قبلیت و بعدیت است ولی شاید آن حقیقت، حقیقت نباشد حقایق باشد؛ مثل آنچه که در باب اجسام گفته می‌شود که هر جسمی مرکب است از ذراتی. این چیزی که اسمش را «وقت» و «زمان» و اسم آن چیزی گذاشته‌ایم که ملاک قبلیتها و بعدیتهاست شاید او مجموع یک سلسله اموری باشد که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند.

جواب این هم روشن است: آن اموری که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند آیا قابل انقسامند یا قابل انقسام نیستند؟ «قابل انقسام نیستند» یعنی جزء لایتجزی که می‌شود «آن»، آنِ جوهری، یعنی آنات متتالی، یعنی اجزای لایتجزای زمان در کنار یکدیگر. همان براهینی که جزء لایتجزیٰ را در اجسام باطل کرده، عین آن براهین در زمان هم

---

۱. **سؤال:** عدمی که بعد از من است غیر از عدمی است که قبل از من است. عدم من نسبت به من متقدم است، بعد از من عدم به من مربوط نیست.

استاد: اولش هم که عدم به شما مربوط نبوده (خنده حضار). واقعیت این است که اگر شما عدم را به اصطلاح اینها عدم بدیل بخواهید بگیرید هیچ‌کدام عدم شما نیست. عدم شما همانی است که با وجود شما منتفی و طرد شده است. عدم زمان قبل را مجازاً عدم شما می‌گیریم، عدم زمان بعد را هم مجازاً عدم شما می‌گیریم. به آن معنا که ما عدم قبل را عدم شما می‌بینیم عدم بعد را هم عدم شما می‌بینیم. البته ما به عدم شما راضی نیستیم (خنده حضار) ولی اگر خدای ناکرده پیش بیاید، به همان معنا که عدم قبل را عدم شما می‌دانستیم عدم بعد را هم عدم شما می‌دانیم.

باطل می‌کند. بنابراین ما دنبال این بحث نمی‌رویم. اما اگر آن اجزاء قابلیت انقسام داشته باشند، هر امر قابل انقسامی الی غیرالنهایه قابل انقسام است. اگر ما مقداری از این قبلیت را که اسمش زمان است در نظر می‌گیریم و می‌گوییم این زمان قبل از آن زمان مثلاً این یک دقیقه قبل از آن دقیقهٔ پیش است، خود این یک دقیقه منقسم می‌شود به دو قسمتی که یک قسمتش قبل از دیگری است و یک قسمت بعد از دیگری. مثلاً نصف اولش قبل از نصف دومش است. باز آن نصف اول، خودش قابل تقسیم است به دو نصف که نصف اول آن قبل از نصف بعدش است. باز هر یک از این نصفها قابل تقسیم است به دو نصف که هر نصفی قبل از نصف دیگر است؛ یعنی قبلیاتی الی غیرالنهایه قابل انتزاع است نه اینکه قبلیاتی منفصل از یکدیگر وجود دارند؛ یعنی آن حقیقتی است که الی غیرالنهایه قابل انقسام است به جزء قبل و جزء بعد. این است که هیچ وقت ما به زمان حال نمی‌رسیم یعنی میان زمان بودن و حال بودن تناقض است چون زمان یعنی مقدار، حال بودن یعنی نه ماضی و نه مستقبل. هر مقدار زمان را شما در نظر بگیرید و بگویید زمان حال، نیمی از آن گذشته است نیمی از آن آینده است. باز هر چه [فرضاً] باقی بماند همین طور است. همیشه حال یعنی آنچه که بین گذشته و آینده است، «آن» است، «آن» به معنای حد زمان نه آنی که الآن باطلش کردیم. آنچه که می‌شود به نام «حال» اعتبار کرد حد میان گذشته و آینده است یعنی حدی که میان قسمتهایی از زمان اعتبار می‌شود و الّا ما زمان حال نداریم. زمان حالی که ما داریم زمان حال عرفی است یعنی ما مقداری از گذشته و آینده را با یکدیگر اعتبار می‌کنیم، اینها را می‌گوییم زمان حال. مثلاً امروز را می‌گوییم زمان حال. تابع اعتبار ماست، گاهی قرن خودمان را می‌گوییم زمان حال، قرن حاضر. تمام صد سال را می‌گوییم زمان حال. قرن سیزدهم را می‌گوییم زمان گذشته قرن پانزدهم را می‌گوییم زمان آینده. اینها اعتبارات است. به حسب دقت فلسفی اصلاً زمان با حال بودن تضاد دارد. زمان همیشه بین گذشته و آینده است. هر طور که در نظر بگیرید نیمی از آن گذشته است نیمی آینده است و ما به چیزی نمی‌رسیم که هم زمان باشد و هم حال. این به معنی این است که این قبلیات، تجدد اتصالی دارند یعنی آناً فآناً متجدد می‌شوند. «آناً فآناً» نه به معنای تجددات منفصل از یکدیگر است، بلکه یک حقیقت متجدد بالذات در اینجا وجود دارد.

پس ما می‌رسیم به یک حقیقت متجدد بالذات در عالم خارج. حال اگر نظر به خود

این حقیقت متجدد بالذات بکنیم[1] آن خودش حرکت است، اگر نظر به آن بکنیم از آن جهت که دارای یک مقدار و تعین خاص است یعنی به مقدار آن نظر کنیم (که باز تکرار می‌کنیم مقدار و متقدر دو وجود ندارند، موجود به وجود واحدند) مقدارش غیر از متقدر است، همانی است که اسمش را «زمان» گذاشته‌ایم.

پس ما با این برهان ثابت کردیم که یک حقیقتی که عین قبلیت و بعدیت باشد و متجدد بالذات باشد و غیر قارّالذات باشد، در عالم خارج داریم. این هم برهانی که الهیون گفته‌اند.

مرحوم آخوند در بیانی که اینجا کرده، نمی‌دانم چگونه است، مثل اینکه یک نوع بیانِ یادداشتی باشد که بعد ایشان نرسیده آن را مرتب و منظم کند، حتی عباراتش هم مشوّش است. آقای طباطبایی اشاره کرده‌اند که در عبارت تشویش است و درست هم هست. حاجی هم خیلی تلاش کرده است که این تشویشهای عبارت را به گونه‌ای رفع کند ولی قابل رفع نیست، عبارت عبارتی است مشوّش یعنی سر و ته عبارت، ما قبل و ما بعد آن درست با هم نمی‌خواند.

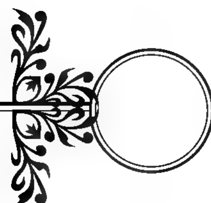
خیلی اتفاق می‌افتد که انسان عبارتی را می‌نویسد، بعد آن را عوض می‌کند یک چیز دیگر می‌نویسد و آن قسمتهایی را که باید خط بزند یادش می‌رود خط بزند، وقتی می‌دهد چاپخانه چاپ کند او هر چه را که خط نخورده چاپ می‌کند، بعد آدم وقتی می‌خواند می‌بیند یک چیز هجوی از آب درآمده. به اصل قضیه نگاه می‌کند می‌بیند خودش اول یک چیزی نوشته، بعد یک چیز دیگر به جای آن گذاشته و یادش رفته اولی را خط بزند، بعد استنساخ کننده همه را با هم نوشته، یک چیز هجوی درآمده.

این عبارتها ممکن است این طور باشد. اول مؤلف مطلبی را می‌نویسد، بعد برایش تجدید نظر پیدا می‌شود، عبارت بهتر پیدا می‌کند، عبارت را عوض می‌کند، در خط زدن اینها غفلت می‌کند، بعد آنهایی که استنساخ می‌کنند همه را با همدیگر می‌نویسند، آنوقت تشویشهایی در عبارت پیدا می‌شود. اینجا هم همین طور است که بعد تشویشها را از رو می‌خوانیم.

---

۱. بر می‌گردیم به حرفی که در آن برهان گفتیم.

جلسهٔ پنجاه و یکم



بسم الله الرحمن الرحیم

بحث دربارهٔ زمان بود، هم درباره اصل وجود زمان و هم درباره اینکه حقیقت زمان و در واقع تعریف زمان چیست؟ ما باید ثابت کنیم که اولاً یک شیء خاصی در عالم وجود دارد غیر از همه اشیاء دیگری که ما با یک سلسله مشخصات می‌شناسیم. بعد که آن را با برهان ثابت کردیم باید کوشش کنیم ببینیم ماهیت و تعریف آن چیست؟ دو برهان بر اصل وجود زمان اقامه شد. یک برهان که گفتند برهان طبیعیون است ـ یعنی در علم‌الطبیعه اقامه می‌شود ـ و مرحوم آخوند خیلی به اختصار گذراند و یک برهان دیگر که الهیون اقامه می‌کنند یعنی در حکمت الهی عنوان می‌شود نه در حکمت طبیعی.

توضیح بیشتر در باره برهان دوم

بحث ما دربارهٔ برهان دوم بود. در برهان طبیعیون از اول با مقایسه حرکات می‌خواستیم زمان را کشف کنیم ولی در برهانی که الهیون اقامه می‌کنند قطع نظر از اینکه حرکتی در عالم وجود دارد یا وجود ندارد، [می‌خواهند زمان را کشف کنند] یعنی وجود حرکت، بالخصوص، مبنا برای این برهان نیست، بلکه در این برهان آن اصلی که مبدأ قرار داده شده است قبلیت و بعدیت، تقدم و تأخر است. این طور می‌گوییم: ما انواعی قبلیات و

بعدیات می‌توانیم داشته باشیم ولی بعضی از آنها قبلیات و بعدیاتی هستند که قبل و بعد می‌توانند با یکدیگر اجتماع در وجود پیدا کنند اعم از اینکه الآن هم اجتماع در وجود دارند یا اگر اجتماع در وجود ندارند امکان اجتماع در وجود دارند. ولی ما در عالم نوعی قبلیت و بعدیت داریم به نحوی که قبل و بعد ذاتاً امتناع دارند که با یکدیگر جمع بشوند، اجتماعشان ذاتاً محال است. در هر قبل و بعدی، قبلیت قبل نسبت به بعد و بعدیت بعد نسبت به قبل لذاته است، همان قبلیت و بعدیت غیرقابل اجتماع.

این قدر می‌دانیم که اشیائی در عالم حادث[1] می‌شوند بعد از آنکه حادث نبوده‌اند. بنابراین در اینجا یک قبلیت غیر قابل اجتماع با این بعدیت تصور می‌شود. می‌گوییم حادث است بعد از آنکه حادث نبوده است؛ حادث نبوده است در قبل و حادث شده است در بعد. یا مثلاً همین که ما می‌گوییم دیروز تقدم دارد بر امروز، و امروز تأخر دارد نسبت به دیروز، امروز بعد از دیروز است. اینجا این قبلیت و بعدیتی که در کار است آیا به نحوی است که دیروز با وصف دیروز بودن و امروز با وصف امروز بودن امکان اجتماع با یکدیگر دارند؟ یعنی دیروز چیزی است که می‌شود دیروز امروز باشد ـ یا بگویید در امروز باشد، مقارن امروز باشد ـ و امروز هم چیزی است که می‌شد مقارن دیروز باشد ولی حالا مقارن نیستند؟ مثل آنچه که در قرب و بعدهای مکانی است که یک شیء نسبت به یک مکان، قریب است و دیگری نسبت به آن مکان بعید، ولی این قریب و بعید به گونه‌ای است که می‌شود این قرب و بعد از بین برود هر دو یک نسبت داشته باشند و یا قریب بعید بشود و بعید قریب. مثلاً اگر ما در این مسجد[2] افراد را نسبت به محراب در نظر بگیریم، می‌گوییم آقای زید نزدیک به محراب است، آقای عمرو دور از محراب است. یا فرض کنید در صف جماعت ایستاده‌اند، امام جماعتی و محرابی هست و یکی در صف اول است و دیگری در صف دوم. می‌گوییم آن که در صف اول است قبل از کسی است که در صف دوم است یا می‌گوییم مقدم است بر کسی که در صف دوم است. اینجا قبلیت، بعدیت، تقدم، تأخر، همه اینها انتزاع می‌شود ولی آن ذاتی که ما آن را قبل می‌گیریم (زید) و ذاتی که ما آن را بعد می‌گیریم (عمرو) قبلیت و بعدیت اینها قبلیت و بعدیت ذاتی نیست، یعنی این طور نیست که زید که قبل است محال است که بعد باشد و عمرو که بعد است محال است که قبل

---

۱. اگر اسم زمان را نمی‌بریم و نمی‌گوییم «حادث زمانی» چون هنوز ما در مقام اثبات زمان هستیم.

۲. [محل این درسها.]

باشد، بلکه به علت خاصی است که در بحث تقدم و تأخر بعد از مباحث حرکت خواهد آمد؛ به علت این است که ما مبدأ مفروضی را اعتبار کرده‌ایم و با مقایسه اشیاء با آن مبدأ مفروض ـ که مثلاً امام جماعت یا محراب یا کعبه باشد ـ این را می‌گوییم قبل، آن را می‌گوییم بعد. تازه این شیء به اعتبارِ بودنش در این مکان و آن شیء به اعتبار بودنش در آن مکان، با مقایسه با یک مبدأ معین، یکی تقدم دارد و دیگری تأخر. بستگی به أین و مکان اینها دارد؛ اگر أین‌شان را عوض کنند این تقدم و تأخر از بین می‌رود. همچنین اگر اینها أین‌شان را عوض نکنند ولی ما به جای مبدئی که اعتبار کرده‌ایم مبدأ دیگری را در جهت خلافش اعتبار کنیم، باز قبلیت و بعدیت از بین می‌رود. این از آن جهت است که قبلیت و بعدیت در آن‌جا از ذات زید و ذات عمرو انتزاع نشده است؛ از زید در این مکان معین یعنی با داشتن این عَرَض معین و عمرو در آن مکان معین یعنی با داشتن آن عرض معین، با مقایسه با آن مبدأ معین و محدود انتزاع شده است. هر کدام از اینها را اگر ما برداریم قبلیت و بعدیت به هم می‌خورد. این برای همین است که قبلیت و بعدیت از ذات زید و ذات عمرو انتزاع نشده است، از آن مبدأ محدود و زید به اعتبار مکانش و عمرو به اعتبار مکانش انتزاع شده است.

اما یک تقدم و تأخرهایی هست که تقدم و تأخر، لذاته انتزاع می‌شود[۱]. تقدم علت بر معلول، لذاته است. اگر علت بر معلول تقدم دارد، آن نوع تقدمی که دارد لذاته است. علت از آن جهت که علت است (نه به اعتبار امری وراء ذاتش) بر معلول تقدم دارد و معلول از آن جهت که معلول است (نه به اعتبار امری وراء ذاتش) از علت تأخر دارد. علت تقدم دارد بر معلول ولی این تقدم علت بر معلول یک نوع تقدمی است که با اجتماع در وجود هم سازگار است یعنی در عین اینکه علت تقدم دارد بر معلول و معلول تأخر دارد از علت، در عین حال با یکدیگر اجتماع وجود دارند.

اما نوعی تقدم و تأخر داریم که علاوه بر اینکه تقدم و تأخر، لذاته است (از این جهت مثل تقدم علت بر معلول) امتناع اجتماع متقدم با متأخر هم هست لذاته؛ یعنی محال است که متقدم و متأخر با یکدیگر اجتماع پیدا کنند؛ وجود متقدم ملازم است با عدم متأخر و وجود متأخر ملازم است با عدم متقدم. حرف حکما این است که چنین پدیده‌ای[۲] [و به

---

۱. در بحث تقدم و تأخر خیلی نقض و ابرام‌ها در این زمینه‌ها هست که حالا نمی‌خواهیم آنها را طرح کرده باشیم.
۲. اگر بشود اسمش را پدیده گذاشت و نمی‌شود، به دلیلی که بعدها خواهیم گفت.

تعبیر بهتر] چنین حقیقتی در عالم وجود دارد، یعنی قبلیات و بعدیات بالذاتی که به نحوی هستند که وجود قبل ملازم با عدم بعد و وجود بعد ملازم با عدم قبل است. این همان است که ما آن را تقدم و تأخر زمانی (یعنی به حسب زمان) نامیده‌ایم. این تقدم و تأخر به حسب زمان که اشیاء با یکدیگر چنین مقایسه‌ای می‌شوند، به واسطهٔ وجود تقدم‌ها و تأخرهای بالذاتِ غیر ممکن الاجتماع است. وقتی که سراغ این متقدم و متأخرهای بالذات غیر ممکن‌الاجتماع برویم باز همان تحلیلی که همیشه در باب حرکت یا هر امر متصل دیگر می‌کردیم اینجا هم می‌کنیم: آیا واقعاً این گونه است که شیئی متقدم و شیئی متأخر [است؟] آن شیء برای خودش شخصی است و این شیء برای خودش شخصی است؟ یعنی یک سلسله امور منفصل هستند، یکی بالذات تقدم دارد بر دیگری و دیگری بالذات تأخر دارد از آن، و وجود اوّلی ملازم است با عدم دومی و وجود دومی ملازم است با عدم اوّلی؟ یعنی این متقدم‌ها و متأخرها به صورت یک سلسله اشیاء و منفصلاتند؟ اگر فرض کنیم به صورت یک سلسله امور منفصلند یعنی اموری که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند[1]، سؤال می‌کنیم: آیا هر کدام از این منفصلات که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند جزئی دارد مقدم و جزئی دارد مؤخر؟ هر کدام از این متقدم بالذات و متأخر بالذات‌ها باز وجودش منقسم می‌شود به دو جزء که جزئی مقدم است و جزئی مؤخر، یعنی قابل تقسیم به متقدم و متأخر است، یا نه؟ اگر قابل تقسیم به متقدم و متأخر نباشد یعنی «آن»، نه «آن» به معنای حد زمان (که بعد می‌گوییم آن را قبول داریم و یک امر اعتباری محض است) بلکه «آن» به معنی جزئی از زمان ولی جزء کوچک لایتجزیٰ. به عبارت دیگر می‌شود جزء لایتجزای زمان. براهین جزء لایتجزیٰ همان طور که در اجرام وجودش را باطل کرده است در زمان هم باطل کرده است؛ یعنی همین طور که امکان وجود نقطه جوهری مادی محال است، وجود نقطه زمانی هم محال است.

و اما[2] اگر بگویید هر یک از این منفصلات باز تقسیم می‌شود به متقدم و متأخری و دارای دو جزء است که جزئی متقدم بالذات و جزء دیگر متأخر بالذات است، می‌گوییم پس یک کمیت است [زیرا] هر چیزی که قابل انقسام باشد کمیت است. پس آنچه که دارای

---

۱. البته این مطلب را اینجا نگفته‌اند ولی چون در جاهای دیگر زیاد گفته‌اند دیگر اینجا تکرار نکرده‌اند؛ ما برای اینکه مطلب روشنتر باشد تکرار می‌کنیم.

۲. این جهت را اینجا ذکر نکرده‌اند چون در جاهای دیگر مکرر ذکر کرده‌اند و نیازی ندیده‌اند.

یک سلسله اجزاء است و هر جزء قابل انقسام است لااقل اجزائش هر کدام کمیت‌اند. تا اینجا ثابت و مسلّم است. بعد می‌گوییم نه تنها اجزاء کمیت‌اند، حتی آن شیء نمی‌تواند به صورت اجزاء وجود داشته باشد ولو هر جزئی دارای کمیت باشد، بلکه همه اینها که ما اجزاء اعتبار می‌کنیم جزء بودنشان بالقوه است، یعنی یک واحد کمیت متصل است که تقسیم می‌شود به اجزاء، جزئی قبل و جزء دیگر بعد، و باز هر جزئی تقسیم می‌شود به قبل و بعد یعنی به گذشته و آینده. بعد ثابت خواهیم کرد که اگر چنین کمیت غیر قارّ[۱] متصلی [یعنی زمان] در عالم وجود داشته باشد، زمان حتی نمی‌تواند منقسم بشود به اجزایی که هر جزء، خودش کمیت باشد. این که منقسم بشود به اجزایی که هر جزء نقطه باشد، گفتیم ادلهٔ جزء لایتجزی باطلش می‌کند. اما این که منقسم بشود به اجزایی که هر جزء باز خودش کمیت باشد یعنی نظیر فرضیهٔ ذیمقراطیس را در باب زمان قائل شویم، آن را نیز با برهان باطل خواهیم کرد. عجالتاً ما به آن جهت کار نداریم یعنی آن جهت را فعلاً در ذهن نگه دارید.

پس ما برخورد کردیم به حقیقتی که مناط تقدمها و تأخرهای بالذاتِ غیر قابل اجتماع است یعنی تقدم و تأخرهایی که همیشه وجود مقدم ملازم است با عدم مؤخر و وجود مؤخر ملازم است با عدم مقدم، و از این تعبیر می‌کنیم به غیر قارّالذات بودن. ما در عالم حقیقتی داریم که مناط این گونه تقدمها و تأخرهای بالذاتِ غیر قابل اجتماع است و به عبارت دیگر یک وجود غیر قارّالذات است. پس در عالم، ما چنین حقیقت غیر قارّالذاتی که مناط این گونه تقدمها و تأخرها هست داریم. می‌بینید ما در اینجا حتی فرض وجود حرکت را هم نکردیم که حرکتی وجود دارد یا وجود ندارد[۲].

---

۱. کمیت غیر قار یعنی کمیتی که وجود هر جزئش ملازم است با عدم جزء دیگر.

۲. سؤال: اگر تقسیمش به اجزاء، اعتباری شد پس تقدم و تأخر هم اعتباری می‌شود.
استاد: نه، تقدم و تأخر که اعتباری نمی‌شود، جزء بودنش اعتباری است؛ این که ما برای هر قطعه‌ای هویت جدا از قطعه دیگر در نظر بگیریم اعتباری است نه ذاتی که جزء از آن منتزَع می‌شود اعتباری است. مثلاً اگر این جسم یک واحد متصل باشد در واقع یک واحد است ولی اگر قسمتی از آن را یک جزء و قسمت دیگر را جزء دیگر می‌نامیم اینها در واقع جزء نیستند، ذهن ما اینها را جزء اعتبار کرده. این با تمام وجودش یک واحد است. شیئی که به تمام وجودش یک واحد است، و در واقع [در شیء مورد بحث یعنی زمان] مرتبه است نه جزء، وجود هر مرتبهٔ از او ملازم است با فقدان مرتبهٔ دیگر. این است معنای اینکه [زمان] یک وجود واحد غیر قارّالذات است.

ما یا باید قائل باشیم به وجود چیزی در عالم که مناط تقدمها و تأخرهای غیر قابل اجتماع است و بلکه خود او عین قبلیتها و بعدیتها و عین این گونه تقدمها و تأخرهاست یعنی این تقدمها و تأخرها و قبلیتها و بعدیتها از حاقّ ذات او انتزاع می‌شود، [و یا برخی تقدم و تأخرها قابل توجیه نخواهد بود.] چنین چیزی ما در عالم داریم.

جهات مختلف در زمان

این چیزی که معنایش غیر قارّالذات بودن، متصرم بودن و متجدد بودن است دارای جهات مختلف است. از یک جهت امری است ثابت و دائم، از یک جهت دیگر امری است متجدد و متصرم. می‌بینید عین حرفهایی که ما در باب حرکت می‌گفتیم دربارهٔ این امر متقدم بالذات و متأخر بالذات می‌آید: از یک جهت واحد، از یک جهت دیگر کثیر. آن چیزی که مناط این تقدمهاست که عجالتاً اسمش را «زمان» گذاشته‌ایم از یک نظر ثابت [و باقی است.] اگر از ما بپرسند که آیا زمان وجود دارد یا وجود ندارد؟ می‌گوییم وجود دارد. چنانچه بگویند زمان از کِی وجود داشته است؟ اگر قائل به قدم به یک معنا باشیم می‌گوییم زمان خودش قدیم است، زمان که «کی» ندارد، همیشه زمان وجود داشته و وجود خواهد داشت؛ و اگر فرضاً قائل به یک حدوث زمانی برای زمان بشویم، مثلاً می‌گوییم از یک میلیارد سال پیش وجود داشته و تا یک میلیارد سال دیگر وجود خواهد داشت. پس، از این نظر به همهٔ این شیء متصل غیر قارّالذات به صورت یک امر واحد و ثابت می‌نگریم. این، وجهه‌ای نظیر وجههٔ حرکت توسطی در حرکت است. در آینده خواهیم گفت که اینها چگونه با یکدیگر منطبق می‌شوند.

به یک اعتبار دیگر زمان امر باقی نیست. زمان، این حقیقت ممتد است که اصلاً بقا در آن فرض نمی‌شود، حدوثش عین زوالش است و بقایش عین فنایش است. آنگاه می‌آییم اجزاء و قطعات زمان را در نظر می‌گیریم؛ زمان باقی است یعنی چه؟ زمان یعنی دیروز، ساعت قبل، دقیقه قبل؛ کِی باقی است؟ دیروز باقی است؟ ساعت قبل باقی است؟ هزار سال پیش باقی است؟ چیزی باقی نیست.

ارتباط مسئله با حرکت توسطی و حرکت قطعی

حال این مسئله که از این دو اعتبار، اعتبار ثبات و اعتبار تجدد و تصرم، کدام واقعی است و کدام انتزاعی، مسئله حرکت توسطی و حرکت قطعی است. اگر گفتیم آنچه که حقیقتاً وجود

دارد حرکت قطعی است و حرکت توسطی امری است اعتباری، پس ثبات برای زمان امری است اعتباری، تجدد و تصرم حقیقت است. اگر عکسش را گفتیم، ثبات برای زمان امری است واقعی، تجدد و تصرم اعتبار ثانوی است. و اگر حرف مرحوم آخوند را گفتیم که [حرکت] هم باقی است و هم فانی در آنِ واحد، آن هم مطلب دیگری است. ولی به هر حال قدر مسلّم این است که دو اعتبار برای زمان می‌شود: اعتبار ثبات و اعتبار تجدد و تصرم، یعنی زوال و فنا، حدوث و فنا. و برای همین حقیقت، هم اعتبار وحدت می‌شود هم اعتبار کثرت، مثل هر متصل واحدی. هر متصل واحدی، هم اعتبار وحدت در آن می‌شود چون واقعاً یک واحد است، هم اعتبار کثرت در آن می‌شود به اعتبار اینکه چون متصل است قابل اعتبار جزئیت است ـ که همان معنای قابلیت انقسام است ـ و می‌توانیم اعتبار کثرت یعنی اعتبار تجزی در آن بکنیم.

حال می‌فرمایند زمان از آن نظر که ثابت است، نیاز دارد به فاعلی ثابت که حافظ زمان باشد. البته حرفی را به محمد زکریای رازی نسبت داده‌اند (آن هم معلوم نیست که به این حد باشد) راجع به مسئلهٔ قدمای خمسه، اگر مقصود او از قدمای خمسه قدمای ذاتی باشد. ممکن است کسی بگوید زمان دیگر نیاز به فاعل ندارد و مستغنی از فاعل است یعنی مثلاً واجب بالذات است. جواب این در آینده داده می‌شود و در همین **اسفار** بحثش خواهد آمد.

زمان مثل هر ممکن‌الوجود دیگری نیازمند به فاعل است. از آن نظر که امری است ثابت و دائم نیازمند به فاعلی است ثابت و دائم. از آن نظر که امری است متصرم و متجدد نیازمند به قابلی است که آن قابل در قابلیت خودش دائماً متجدد و متصرم باشد. این تقریباً روی همان مبنای خود مرحوم آخوند است که هم حرکت توسطی را قبول دارد هم حرکت قطعی، هر دو را حقیقت و واقعیت می‌داند یعنی دو حیثیت واقعی در یک شیء می‌داند، ثبات و تجدد در آنِ واحد که دو امر متضاد و متناقض هستند؛ دو حیثیت واقعی در باب حرکت و در باب زمان قائل است. بنابراین می‌گوید که حیثیت ثبات زمان به فاعلش وابسته است و حیثیت تجدد و تصرّمش به قابلش، که در این باره در دو فصل بعد بیشتر بحث خواهیم کرد.

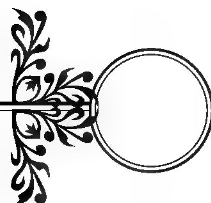
همچنین می‌گوید از جنبه وحدتش و از آن حیث که واحد است نیازمند به فاعلی است که مبرا و منزه از کثرت باشد؛ یعنی فاعل زمان نمی‌تواند یک امر جسمانی باشد. این خودش مسئله‌ای است که فاعل و به وجود آورندهٔ زمان ـ که فعلاً بحث درباره همان زمان

عام است نه زمان خاص هر شیء ـ نمی‌تواند یک امر مادی و جسمانی باشد؛ آن چیزی که زمان را خلق می‌کند و به وجود می‌آورد باید امری باشد متبرّئ الذات از هرگونه کثرتی. و زمان از آن حیث که کثرت دارد [نیازمند به قابلی است که در ذات خود کثیر باشد و] کثرت زمان بستگی دارد به کثرت قابل جسمانی‌اش.

پس زمان یک حقیقتی است که در آنِ واحد باقی است و در عین حال زایل و فانی است، در آنِ واحد واحد است و نوعی کثرت از برای او هست و این دو حیثیت، واقعی است. این مقدار مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید. بعد مطلبی را می‌گوید که فصل قبل مقدمه‌ای برای آن بود، می‌گوید زمان ـ که همین زمان عام را بحث می‌کنند ـ از نظر قابل احتیاج دارد به قابلی که آن قابل جسم باشد ولی اَتمّ اجسام باشد، باید جسمی باشد که خواص اجسام عنصری را نداشته باشد، یعنی جسمی باشد که حرکتش حرکت مستدیره باشد نه حرکت مستقیم، جسمی که در آن نموّ و ذبول معنی نداشته باشد، جسمی که در آن حرکت مکانی ـ که مقصود همین حرکت مستقیم است ـ و تخلخل و تکاثف معنی نداشته باشد. در فصل بعد باید درباره این مطلب توضیح بیشتری بدهیم.

غایت قریب زمان و حرکت تدریجی الوجود است

جلسهٔ پنجاه و دوم*



بسم الله الرحمن الرحیم

فی أن الغایة القریبة للزمان و الحرکة تدریجیة الوجود

در فصل پیش تحت عنوان «فی اثبات حقیقة الزمان...» دربارهٔ اثبات وجود زمان و تا حدی درباره ماهیت زمان بحث کردیم. در آخر فصل مطلبی را طرح کردند که چه چیزی و چگونه می‌تواند فاعل و به وجود آورنده زمان باشد؟ و همچنین قابل زمان، آن که قبول‌کننده زمان است، چه چیزی می‌تواند باشد؟ به هر حال زمان حقیقتی است موجود، نیاز دارد به فاعل و قابل. بعد آن بحث را طرح کردند که وجود زمان از یک جهت وجود دائم و مستمر است و از جهت دیگر وجود حادث فانی زایل. و نیز زمان از یک جهت وحدت دارد و از یک جهت کثرت. بعد بحث کردند که از آن جهت که وجودش یک وجود دائم است قهراً فاعل او باید حقیقتی باشد دائم الوجود، اما از آن جهت که حادث است نیاز

* [قبل از این جلسه، جلسه دیگری بوده که فقط چند دقیقه آن به شرح زیر ضبط شده است:]

بحث ما دربارهٔ زمان و اثبات زمان بود. بعد از آنکه برهان بر وجود زمان اقامه کردیم به ←

دارد به فاعلی که مانند خودش متصرم و متجدد باشد. بعد در آخر فصل گذشته گفتند همین طور که فاعل زمان یک امر متجدد است غایت زمان هم چنین چیزی است. بعد وعده دادند که در این فصل آن مطلب را بحث کنند.

بحث غایات در حرکات بعدها خواهد آمد، کما اینکه مقداری از بحثهای غایات در گذشته در باب علت و معلول مطرح شده، یعنی بیشترین بحث غایات در باب علت و معلول گفته شده است و مقداری هم در اینجا خواهد آمد. در باب علت و معلول به مناسبت اینکه علت را تقسیم می‌کنند به فاعلی و غایی و مادی و صوری، قهراً از احکام خاصهٔ هر یک از آن علل و از احکام مشترکه آنها بحث می‌شود و بالأخره علت غایی مورد بحث قرار می‌گیرد.

در باب قوه و فعل و حرکت، از نظر دیگر بحث غایت مطرح می‌شود. معتقدند در حرکت به شش چیز نیاز است: فاعل و قابل، مبدأ و منتها (یا غایت)، موضوع، زمان. پس غایت یکی از شش چیزی است که حرکت به آن نیاز دارد. این مطلب در آینده بحث خواهد شد. در آنجا خواهد آمد که آیا غایت حرکت امری است خارج از وجود حرکت یا در

← تحلیل واقعیت زمان پرداختیم و اینچنین گفتیم که چون زمان یک حقیقتی است که غیر قارّ الذات و متجدد بالذات است، مانند هر حقیقت دیگری که این گونه باشد (اگر حقیقت دیگری داشته باشیم) دارای نحوی ثبات و دوام و نحوی تجدد و انقضاء و تصرم است. گفتیم این مطلب عین آن دو اعتباری است که در باب حرکت می‌گفتیم که در حرکت دو اعتبار هست: اعتبار دوام که همان اعتبار توسط بود، و اعتبار کشش و امتداد ولی [همراه با] تصرم و فنا یعنی آمیختگی وجود و عدم با یکدیگر، که اعتبار حرکت قطعی بود. البته اینجا صحبت ما در باب خود حرکت نیست، ما هنوز در این مرحله هستیم که غیر از حرکت، وجود حقیقتی را با دو مبدأ برهانی و از دو راه کشف کرده‌ایم، اما این که آخر امر این حقیقت با حقیقت دیگری یعنی حرکت از یک جا سر در خواهند آورد مطلب دیگری است. فعلاً برهان برای ما وجود چنین امری را ثابت کرده.
پس این حقیقت دارای دو حیث و دو جهت است: جهت ثبات و جهت لاثبات، و در عین حال دارای دو جنبه دیگر است: جنبه وحدت و جنبه کثرت. از آن جهت که واحد است و واحد فاعل واحد و قابل واحد می‌خواهد، در فاعل آن باید هیچ‌گونه کثرتی نباشد، پس فاعلش باید مجرد باشد؛ و اما قابل آن به حکم این که این حقیقت ـ چنان که در فصل آینده ثابت می‌شود ـ ابتدا و انتها و انقطاع نمی‌پذیرد، هر جسمی نمی‌تواند باشد. جسم عنصری که حرکت مکانی و حرکت کمّی و حرکت کیفی می‌پذیرد، لازمه آن این است که کون و فساد داشته باشد، تکوّن و تغییر در خود آن جسم رخ بدهد و قهراً آن جسم ابتدا و انتها داشته باشد. چون زمان یک حقیقتی است که ابتدا و انتها و انقطاع نمی‌پذیرد پس محل زمان نمی‌شود جسم عنصری باشد...

خود حرکت است و به نحوی با آن اتصال و وحدت دارد؟ یکی از مسائلی که آنجا مطرح می‌شود این است که غایت در حرکات مستقیمه تا اندازه‌ای قابل تصور است برای اینکه به عقیده حکما هر حرکت مستقیمی نهایت دارد. قهراً به حکم اینکه ابعاد، متناهی است نمی‌تواند حرکت مستقیم الخطِ غیر متناهی وجود داشته باشد. اگر ما حرکت طبیعی[۱] مستقیم الخطی داشته باشیم ناچار نهایتی برای آن وجود دارد که غایت اوست. مثلاً به عقیده قدما که معتقد بودند حرکت طبیعیِ دو عنصر از چهار عنصر معروف ـ یعنی آب و خاک ـ به سوی مرکز زمین است قهراً نهایت این حرکت مرکز زمین می‌شد. آنوقت در حرکات دوری که نهایت ندارد غایت چگونه می‌شود؟ یک شیء که به دور خودش حرکت می‌کند (حرکت وضعی) یا یک شیء که روی یک مدار حرکت می‌کند که از هر نقطه‌ای که حرکت می‌کند به همان نقطه برمی‌گردد، این حرکت نهایتی ندارد که بگوییم نهایتْ غایت آن است.

غایات حرکات افلاک از نظر حکما

در آنجا گفتیم که حکما معتقدند حرکت واحد طبیعی امکان ندارد دوری باشد و اگر ما حرکت دوری داشته باشیم حتماً باید حرکت ارادی باشد نه حرکت طبیعی. البته به شکل دیگر هم گاهی گفته می‌شود که اگر حرکت دوری حرکت طبیعی باشد نتیجهٔ یک نیرو نیست، نتیجهٔ دو یا سه نیروست. دو نیرو یا سه نیروی مختلف طبیعی می‌توانند یک حرکت دوری به وجود آورند ولی با نیرو و قوه واحد که حرکت واحدی را به وجود می‌آورد امکان اینکه این حرکت، دوری و طبیعی باشد نیست. بله، اگر ارادی باشد می‌شود.

شاید علت اینکه اینها برای افلاک قائل به نفس بودند همین بود که حرکات افلاک حرکات دوری است و به حکم اراده به وجود می‌آید، یعنی نفوس افلاک، با اراده اینها را به وجود می‌آورند. آنوقت مسئله غایات در آنجا چه می‌شد؟ می‌گفتند چون حرکتِ ارادی است غایتش هم از نوع اراده است. غایات حرکات افلاک پیدایش تصورات و اشواق جدید است. حرکت همه طبیعت و حرکت افلاکْ بالخصوص را از قبیل حرکت یک عاشق در مقابل معشوق تصور می‌کردند (کتحریک المعشوق للعاشق یا: کتحریک المعلم للمتعلم). می‌گفتند نفوس افلاک همیشه مافوق خودشان و موجودات عالی‌تر از خودشان را تصور

---

۱. بحث ما در حرکت طبیعی است نه حرکت قسری و جبری.

می‌کنند و در اثر هر حرکتی که از یک وضع خاص خارج می‌شوند و به وضع جدید درمی‌آیند، برای اینها یک تصور جدید (به منزله یک معرفت جدید) پیدا می‌شود. باز تغییر وضع و معرفت جدیدتر و... مثل این است که انسانی شیئی را می‌بیند، می‌خواهد آن را کشف کند، به سوی او حرکت می‌کند (حرکت مستقیم) و به آن نزدیک می‌شود. وقتی نزدیک شد شیء جدیدی برایش پیدا می‌شود، یک قدم دیگر به آن طرف برمی‌دارد، باز شیء جدیدی برایش پیدا می‌شود، هر مقدار حرکتی که انجام می‌دهد به یک کشف و معرفت جدید نائل می‌شود. پس غایت این حرکت حصول تصورات و اشواق جدید است.

بنابراین غایات در حرکات افلاک تدریجیّ‌الوجود است. اگر شما بگویید چرا اینها فقط بحث غایات افلاک را طرح کرده‌اند، قبلاً عرض کردیم فعلاً در این فصلها فرض بر این است که زمان از حرکت فلک به وجود می‌آید. الآن هم بحث ما درباره غایت زمان است که زمان هم [از این نظر] عین حرکت است. پس چون بحث ما درباره زمان است و حرکتی که منشأ زمان است، قهراً بحث را در اینجا روی این مطلب آورده‌اند.

در اینجا مرحوم آخوند از خودِ مطلبی که وعده داده است (غایت زمان تدریجیّ‌الوجود است) بحث زیادی نمی‌کند، مثل خیلی جاهای دیگر که بحثی را طرح می‌کند، اگر مطلبی گیرش می‌آید که به درد مسائل دیگری می‌خورد، مثلاً تأییدی برای مسئله‌ای پیدا می‌شود، فوراً از بحث خارج می‌شود. در اینجا از خودش چیزی نمی‌گوید، شروع می‌کند به نقل کردن کلمات شیخ در کتاب **تعلیقات**[1]، ولی در ضمن آن، وقتی به برخی کلمات شیخ می‌رسد فوراً گریز می‌زند که این حرفی که شما می‌گویید، با مبنای خودتان جور درنمی‌آید، با مبنای حرکت جوهریه جور درمی‌آید. این، خلاصه حرفهایی است که مرحوم آخوند در چند صفحه این فصل بحث کرده. حال به آن قسمتهایی که ایشان از کلمات شیخ می‌خواهد بر حرکت جوهریه استنباط کند به طور اجمال اشاره می‌کنیم.

---

۱. شیخ کتابی دارد به نام **تعلیقات** که احتمالاً تعلیقاتی بر **شفا** باشد (به نظرم در بعضی از کلمات [شارحان شیخ] عبارت «فی تعلیقاته علی الشفا» هست). به هر حال این کلمات به عنوان تعلیقات و حواشی است و لهذا به صورت متفرقه است یعنی فصول منظمی ندارد، و کتاب خوبی است. در بعضی از مسائل است که شیخ بهترین تحقیقات خودش را در **تعلیقات** کرده، از آن جمله است مسائلی که شیخ در باب علم باری دارد که در **اسفار** در باب علم باری چند صفحه از آن نقل شده است. این کتاب اخیراً توسط عبدالرحمن بدوی چاپ شده، که چاپ نسبتاً خوبی است.

استناد ملاصدرا به کلام شیخ بر حرکت جوهری

شیخ گفته است غایات زمان یا غایات حرکاتی که منشأ انتزاع زمان هستند (حرکات فلکیه) تدریجیّ‌الوجود است و از نوع تصورات و معرفتهای حاصل پی در پی است. در اینجا شیخ تصریح نمی‌کند که این معرفتها به نحو علم حضوری است یا علم حصولی، حتی خود مرحوم آخوند هم به این مطلب تصریح نمی‌کند. مرحوم آخوند به این مطلب چسبیده که این تغییرات غائی که در نفوس افلاک پیدا می‌شود، این معرفتهای پی در پی که برای آنها پدید می‌آید، این تصورات پی در پی و علی‌الاتصال[1] [دلالت بر حرکت جوهری دارد.] می‌گوید پس شما به یک نوع تغییر علی‌الاتصال در نفوس فلکیه قائل شدید. این تغییرات چه ماهیتی دارد، عرضی است یا جوهری[2]؟ می‌گوید این تغییرات باید جوهری باشد، برای اینکه این معارف علی‌الاتصال که بالاخره از سنخ حرکت است چون تدریجیّ‌الوجود است، همان تصور مبادئ عالی است، این تصورها تصور عرض که نیست، تصور جوهر است و خود شما تصور جوهر را جوهر می‌دانید نه عرض. پس کمالات تدریجی که برای نفوس فلکیه پیدا می‌شود یک سلسله کمالات جوهری است. این، نقضی است که مرحوم آخوند بر شیخ کرده است.

پاسخ به نیابت از شیخ

ممکن است کسی این نقض را از طرف شیخ به مرحوم آخوند جواب بدهد، بگوید حتی بر مبنای خود شما ـ لااقل به حسب تعبیر شما در باب وجود ذهنی ـ این حرف درست نیست، چون خود شما هم در باب وجود ذهنی معتقد هستید که جوهر ذهنی به حمل اولی [جوهر] است و به حمل شایع کیف است. این تصوراتی که برای افلاک پیدا می‌شود جز یک تغییر کیفی چیز دیگری نیست ولو اینکه متصوَّر و معروف اینها [جوهر است.] معرفتها کیف‌اند، معروفها جوهر هستند، آنهم از نظر آنچه که [از آنها] در این افلاک وجود پیدا می‌کند به حمل اولی جوهرند نه به حمل شایع، همان حرفی که خود شما در باب

---

۱. «پی در پی» معنایش این نیست که تصوری پیدا می‌شود، بعد از لحظه‌ای تصور دیگر پیدا می‌شود و... زیرا همین طور که خود این اوضاع تدریجاً یعنی آناً فآناً و علی‌الاتصال تغییر پیدا می‌کنند، آن معارف هم که غایات است قهراً علی‌الاتصال تغییر پیدا می‌کنند.

۲. از بحث خارج شد، رفت دنبال اینکه به شیخ نقض کند که تو خودت حرفی زدی که این حرف، حرکت جوهری می‌شود.

وجود ذهنی می‌گویید. تعبیر خود شیخ در باب وجود ذهنی، حمل اولی و حمل شایع نبوده است. وقتی به او نقض کرده‌اند که چطور جوهر ذهنی جوهر است، گفته اصلاً جوهر چیزی است که به حیثی است که اگر در خارج وجود پیدا کند وجود خارجی‌اش جوهر است. الآن که در نفس یک انسان یا در نفس یک فلک است به حیثی است که اگر در خارج وجود پیدا کند لا فی‌الموضوع است نه اینکه الآن وجود لا فی‌الموضوع دارد، الآن وجود فی‌الموضوع دارد[۱]. پس به هر حال شیخ هم قائل نیست که [جوهر ذهنی] الآن در نفس وجود لا فی‌الموضوع دارد. بله، ممکن است شما (مرحوم آخوند) حرف دیگری بزنید،

---

۱. **سؤال:** این که فرمودید «بحیث لو وجد فی الخارج...» غیر از آنچه که الآن موجود است چگونه می‌تواند وجودی در خارج داشته باشد؟

استاد: یعنی در خارج وجود پیدا کند. یک وقت مبنای شیخ را قبول نداریم، یک وقت روی مبنای شیخ صحبت می‌کنیم. ما نخواستیم بگوییم مبنای شیخ درست است. شیخ می‌گوید وقتی من می‌گویم این وجود ذهنی و این ماهیت جوهر است، اصلاً جوهر یعنی ماهیتی که «بحیث...» (به حیثی است که اگر در خارج وجود پیدا کند در موضوع نیست). ملاک جوهریت این حیثیت آن است. این «بحیث» را الآن در ذهن هم دارد. گو اینکه الآن در ذهن وجود فی‌الموضوع دارد ولی الآن هم در ذهن به حیثی است که اگر در خارج وجود پیدا کند وجودش لا فی الموضوع است.

ـ در خارج نمی‌تواند غیر از این وجود پیدا کند.

استاد: چرا نمی‌تواند؟

ـ تصور امر خارجی چگونه می‌تواند در خارج وجود پیدا کند؟

استاد: متصوَّر در خارج وجود دارد. می‌گوید آن تصور و ماهیت متصوّر [یعنی جوهر ذهنی] الآن از آن جهت که تصور است وجود فی‌الموضوع دارد ولی به حیثی است که اگر همین در خارج وجود پیدا کند وجود لا فی‌الموضوع دارد. مثال می‌زند به «مغناطیس فی‌الید»، می‌گوید اگر ما مغناطیس را در دست داشته باشیم الآن جذب حدید نمی‌کند ولی ما می‌گوییم این مغناطیس به حیثی است که اذا قُرِّب الیه الحدید یجذبه؛ این حیثیت را الآن هم دارد. اگر از ما بپرسند آیا الآن این مغناطیس جذب حدید می‌کند؟ می‌گوییم نه. اگر مغناطیس را تعریف کنیم به آن چیزی که جذب حدید می‌کند (و مقصودمان این باشد که بالفعل جذب حدید می‌کند) پس این شیء مغناطیس نیست، ولی در تعریف مغناطیس این نیست که بالفعل جذب حدید می‌کند. اگر می‌گوییم مغناطیس چیزی است که جذب حدید می‌کند یعنی چیزی است که به حیثی است که اگر آهنی را نزدیک آن ببرند جذب می‌کند؛ نظیر آن مطلبی که اصولیین در باب مشتقهایی که از قبیل ملکات هستند می‌گویند. وقتی ما می‌گوییم این شخص «بنّا» است، معنایش این نیست که الآن بانیِ بالفعل است و زیاد هم بانی بالفعل است، بلکه بنّا یعنی کسی که در او حیثیتی است (این حیثیت همان ملکه است) که به موجب آن اگر بخواهد، می‌تواند عمل بنّایی را انجام دهد.

همان حرفی که حاجی و دیگران گفته‌اند که اساساً علم از مقوله کیف نیست، آن حرفی که شما در باب اتحاد عاقل و معقول می‌گویید و اصلاً قائل نیستید که وجود تعقلات وجود کیفی باشد، بلکه می‌گویید وجود اینها وجود جوهری است و نفس است که به جوهر خودش تکامل پیدا می‌کند. ولی این، حرفی است که شما می‌گویید و نقض بر شیخ نمی‌شود. یک وقت شما می‌خواهید بر شیخ روی مبنای او نقض کنید. روی مبنای شیخ و حتی مبنای شما در باب وجود ذهنی[1] و به عبارت دیگر بنا بر آنچه که خود شما در باب وجود ذهنی ولو مماشاتاً گفته‌اید و بنا بر آنچه که شیخ گفته است این نقض بر شیخ وارد نیست، اما این که بنا بر مسلک دیگر این نقض وارد است، بدیهی است که شیخ به آن مسلک قائل نبوده، شیخ اصلاً به اتحاد عاقل و معقول قائل نیست. پس این ایراد شما چه ایرادی است؟!

سخن شیخ درباره طبیعی بودن اوضاع فلک و نقض مرحوم آخوند

بعد شیخ مطلب دیگری گفته است که فلک در حرکت خودش دائماً از وضعی به وضعی خارج می‌شود، چون آناً فآناً تغییر وضع می‌دهد. تمام این وضعها و أین‌ها[2] برای فلک طبیعی است. فرض کنید یک وضع فلک این است که در حالی است که خورشید در نصف النهار سمنان قرار گرفته است. حالت دیگرش این است که در نصف النهار قم قرار می‌گیرد، حالت دیگرش این است که در نصف النهار قزوین قرار می‌گیرد. کدام یک از این وضعهای مختلف برایش طبیعی است کدام یک غیر طبیعی و به منزلهٔ قسری؟ چون از وضعی به وضع دیگر خارج می‌شود، شیخ می‌گوید تمام اینها وضع طبیعی است. مرحوم آخوند اینجا می‌گوید امکان ندارد که وضعهای مختلف برای یک طبیعت ثابت لایتغیر همه طبیعی باشد مگر اینکه خود طبیعت متغیر باشد که طبیعت در هر مرتبه‌ای از خودش یک وضع داشته باشد و آن وضع برایش طبیعی باشد و الّا وضعهای مختلف برای طبیعت ثابت امکان ندارد همه طبیعی باشد؛ باید یکی را طبیعی بگیریم باقی را غیر طبیعی، و آن

---

۱. مبنایی که حاجی به آن ایراد گرفته ولی همه به حاجی ایراد گرفته‌اند که بنای مرحوم آخوند در آنجا بر مماشات بوده (و راست است) چون آنقدر ضد آن حرف زده که معلوم است آنجا مماشاتاً گفته است.

۲. گو اینکه تعبیر «أین‌ها» به قول حاجی درست نیست چون اینجا یک أین بیشتر نیست. خود شیخ هم قائل است که در باب فلک حرکت أینی نیست، حرکت وضعی است.

هم ترجیح بلامرجّح است. هیچ یک از این اوضاع ترجیحی ندارد که بگوییم اگر تمام فلک و ستارگان و فلک البروج این وضع خاص را نسبت به زمین یا نسبت به خودشان[۱] داشته باشند طبیعی است. هیچ یک از این وضعها را نمی‌توانیم طبیعی بدانیم و بقیه را غیر طبیعی. خود شیخ هم تمام این وضعها را طبیعی می‌داند. مرحوم آخوند می‌گوید چطور می‌شود همه وضعهای مختلف و متعدد، برای یک امر ثابت طبیعی باشد؟ حرف شما آن وقت می‌تواند درست باشد که خود طبیعت ثابت نباشد، در سیلان باشد که در هر مرتبه‌ای خودش غیر از خودش است و در هر مرتبه‌ای می‌تواند یک وضع برای او طبیعی باشد.

پس مرحوم آخوند در نقل کلمات شیخ در واقع دنبال حرفهای خودش می‌رود و از این بحث که غایات برای زمان تدریجیّ‌الوجود است، فعلاً باز می‌ماند.

□

شیخ در ادامه، تعبیراتی دارد که چون معلوم است مقصودش اینها نیست حاجی در حاشیه اینها را توجیه و تأویل می‌کند. ابتدا حرفی را می‌زند ولی سایر حرفهایش مطلب را روشن می‌کند. حرفی می‌زند غیر از آنچه که مرحوم آخوند می‌خواهند از این حرف استنباط کنند و غیر آنچه که ما گفتیم و غیر آنچه که عنوان این مطلب است. می‌گوید غرضِ در حرکت، خود طبیعت نوعی حرکت نیست بلکه غرض از هر مرتبه‌ای از حرکت یک مرتبه دیگر از حرکت است[۲].

اشکال در باب غایات و پاسخ شیخ به آن

مطلبی را شیخ در مباحث غایات در باب علت و معلول دارد اگرچه در الهیات **شفا**، مباحث قوه و فعل هم دارد. بحثی آنجا طرح کرده‌اند راجع به اشکال در باب غایات. اشکال این است: شما که قائل هستید که هر چیزی یک علت غائی دارد، در مواردی که غایات، غیر متناهی است چگونه توجیه می‌کنید؟ مثالهای زیادی به عنوان نقض گفته‌اند. یکی اینکه

---

۱. چون وضع افلاک نسبت به یکدیگر تغییر می‌کند.

۲. [استاد این جمله را ابتدا به مناسبت جملهٔ «الغرض فی‌الحرکة...» در متن **اسفار** می‌فرمایند و شرحی بحث می‌کنند، اما در ادامه متن خوانی وقتی به عبارت «غایةالطبیعة الجزئیة شخص جزئی کالشخص الذی یتکوّن بعده» می‌رسند، می‌فرمایند آنچه گفته شد مربوط به این عبارت است. لذا تعبیراتی که به کار رفته بیشتر متناسب با عبارت اول است. همچنین آنجا که به حواشی حاجی اشاره می‌کنند، حواشی مربوط به هر دو عبارت مورد نظر بوده است.]

افراد هر نوعی به عقیده حکما غیرمتناهی است. مثلاً شما می‌گویید که زید مولّد عمرو و بکر است که اولاد او هستند، باز عمرو و بکر مولّد افراد دیگری هستند و... آیا هر نسلِ بعد غایت نسل قبل هست یا نیست؟ ناچار باید بگوییم غایت هر نسلی نسل بعد است. نقل کلام به نسل بعد می‌کنیم، آن نسل هم غایتش نسل بعد است و... هیچ وقت به نسلی نخواهیم رسید که بگوییم اساساً بشر [به خاطر او] به وجود آمده، همه اینها مقدمه بوده‌اند برای او و او غایت همه است و او دیگر غایت ندارد و نسلی بعد از او نیست. این قابل توجیه نیست. اولاً این مطلب به این معنا قابل قبول نیست که ما بگوییم نسلهای بشر که در گذشته به وجود آمده‌اند همه مقدمه‌اند برای یک نسل نهایی که در آینده می‌خواهد به وجود آید و آن نسل نهایی که نسل کامل است قهراً مقطوع‌النسل است. یک وقت بشر می‌رسد به نسلی که آن نسل مقطوع‌النسل می‌شود و آن نسل نهایی کاملترین نسلهاست و اساساً فلسفه به وجود آمدن بشر آنها هستند. بعلاوه روی اصول دیگری که حکما قائل‌اند اصلاً افراد هر نوعی را محدود و متناهی نمی‌دانند.

شیخ آنجا جواب می‌دهد: این از اول اشتباه است که ما هر نسلی را مقدمه برای نسل بعدی و هر نسلی را غایت نسل قبلی بدانیم یعنی غایت هر نسلی را در خارج از وجود او بدانیم. زید برای چه به وجود آمده است؟ برای اینکه عمرو از او به وجود بیاید. عمرو برای چه به وجود آمده است؟ برای اینکه بکر از او به وجود بیاید. چنین چیزی نیست، بلکه اینها غایت هستند ولی غایات بالعرض‌اند نه غایات بالذات. غایت هر انسانی غایت طولی است و در طول او قرار گرفته نه غایت عرضی یعنی انسانی در عرض او. غایت این انسان همان کمالاتی است که خود او باید به آن برسد. هر انسانی برای یک سلسله کمالات معنوی و روحانی و جسمانی و آنچه که در استعداد دارد آفریده شده است نه اینکه هر انسانی مقدمه است برای نسل بعد از خودش.

البته در اینجا خیلی بحثهای دیگر را می‌شود به میان آورد که با بحثهای متجددین امروز مرتبط است. کسانی که قائل به اصالت جامعه هستند و فرد را یک امر تقریباً مقدّمی یا امر عرضی می‌دانند معتقدند هر جامعه‌ای مقدمه است برای جامعه دیگر (نه هر انسانی برای نسل بعد از خودش) و همه برای این است که تکامل رخ بدهد، یعنی جامعه انسانیت به کمال برسد. حال این جامعه انسانیت در حدی متوقف می‌شود یا نمی‌شود، مسئله دیگری است که از بحث ما خارج است، شاید در بحث غایات این مسئله را مطرح کنیم.

در آنجا شیخ می‌گوید این اشتباه است که ما هر نسلی را مقدمه نسل بعد و هر پدری

را مقدمه فرزند بدانیم. هدف و غایت اصلی طبیعت ابقاء نوع و وجود هر نوعی از انـواع است که مثلاً نوع انسان در دنیا وجود داشته باشد. ولی امکان ندارد که طبیعت به ایـن غایت خودش به وسیله یک فرد برسد، چون فرد طبیعی محکوم بـه فـنا و زوال است. طبیعت این غرض خودش را از راه تناسل تأمین می‌کند. طبیعت همیشه می‌خواهد نوع انسان بر روی زمین باشد. مطابق حرف شیخ اگر امکان این امر می‌بود که نوع انسان بر روی زمین مخلّد باقی بماند طبیعت آن تدبیر را به کار نمی‌برد که مسئله تناسل را به وجود آورد و افراد دیگر را ایجاد کند. ولی آنچه که در نظام طبیعت است و طبیعت می‌خواهـد [این است که] نوع انسان وجود داشته باشد. چون نوع انسان با یک فرد نمی‌تواند دوام وجود پیدا کند، از راه تناسل این غرض و هدف خودش را تأمین کرده.

نکته

حال نظیر و شبیه این حرف در اینجا گفته شده است، که همین محل اشکال می‌شود. البته مقصود شیخ [چیز دیگری است] ولی در ظاهر عبارت شیخ اشکال هست. حرکت چطور؟ آیا حرکت، خودش مقصود است یا نه؟ شیخ آمده آن حرفی را که در باب انـواع دیگر رد کرده است اینجا قبول کرده، که در اینجا گذشته از آن اشکال، اشکال بالاتری هم هست. گفته است طبیعتِ حرکت مقصود طبیعت نیست بلکه غایت هر مرتبه‌ای از حرکت، مرتبه بعد است و غایت آن مرتبه بعد باز مرتبه دیگر است؛ این یک ایراد، که حاجی این ایراد را ذکر نکرده.

ایراد بالاتر این است که اگر این مطلب را در غیر حرکت فرضاً بتوانیم بگوییم، در حرکت نمی‌توانیم بگوییم چون حـرکت کـمال اول است و هـر کـمال اولی کـمال ثـانی می‌خواهد. مرتبه‌ای از حرکت نمی‌تواند کمال ثانی باشد برای مرتبه دیگر حرکت. به تعبیر حاجی و خود مرحوم آخوند حرکت از سنخ طلب است؛ نمی‌تواند مرتبه‌ای از طلب، غایت برای مرتبه دیگر باشد.

پس این، اشکال علیحده است که اولاً در غیر حرکت هم شما قائل به چنین مطلبی نبودید، چگونه در حرکت که این اشکال هم اضافه می‌شود چنین حرفی را قائل هستید؟

چون این بحث در آینده می‌آید اینجا زیاد روی آن معطل نمی‌شویم ولی در بحث تکامل، مبحث غایات حرکت که در آینده بحث می‌کنیم، ان شاء الله، خواهیم گفت که در باب حرکت این مطلب قابل طرح است که حرکت، هم طلب است هم مطلوب، چه مانعی

دارد که هر مرتبه‌ای از حرکت در عین اینکه طلب است مطلوب هم باشد برای مرتبه قبل؟ بله، اگر ما یک مرتبهٔ حرکت را مطلوب بدانیم و نه طلب، اشکال وارد است که حرکت نمی‌تواند مطلوب باشد و طلب نباشد. ولی این که هر مرتبه حرکت در عین اینکه طلب مرتبه بعد است مطلوب مرتبه قبل باشد قابل بحث است و معنایش این است که در باب قوه و فعل، هر مرتبه‌ای از قوه، قوه است برای فعلیت بعد، و آن فعلیت بعد باز قوه است برای مرتبه بعد. چه مانعی دارد که بگوییم هر قوه‌ای غایتش همان فعلیت خودش است ولی آن فعلیت چون فعلیت محض نیست و فعلیتِ از نوع قوه است آن هم غایتی دارد ماوراء خودش و... که خود این حرف بعد در کلمات مرحوم آخوند هم خواهد آمد.

به هر حال مسئله قابل بحث است که در تکامل، ما هر مرتبه‌ای را غایت برای مرتبه قبلش بگیریم.

غایت حرکت طبیعت تجرد است

بعد مسئله دیگری برای ما مطرح می‌شود که مسئله بسیار مهمی است. یک وقت حرکت را به نحو حرکت قطعیه در نظر می‌گیریم، اجزاء و مراتب برایش منظور می‌کنیم، در این صورت هر مرتبه‌ای از آن غایت برای مرتبه قبل خودش است. اما اگر حرکت را بنا بر حرکت توسط در نظر بگیریم همه آن یک واحد خواهد بود که می‌شود کمال اول. آیا مجموع حرکت به عنوان یک واحد، کمالی در ماوراء خود باید داشته باشد یا نه؟ اگر این را ثابت کنیم معنایش این است که هر تکاملی باید به کمال منتهی شود. امروزیها ـ که مطلب برایشان به این صورت طرح نیست ـ می‌گویند کمال وجود ندارد، فقط تکامل وجود دارد. ممکن است شما بگویید تکامل که وجود دارد عین قبول کمال است. تکامل یعنی در مسیر کمال قدم برداشتن. پس چطور تکامل وجود دارد کمال وجود ندارد؟ اگر بخواهیم حرفشان را حمل به صحت کنیم می‌گوییم مقصود این است: کمالی که فقط کمال باشد و طلب کمال نباشد وجود ندارد. یک وقت هست ما به کمالی قائل هستیم که خود آن کمال فقط کمال است و طلب کمال نیست. آن را اینها قبول ندارند. یک وقت به کمالی قائل هستیم که ماهیت آن کمال طلب کمال است. قهراً توجیهش به این نحو است.

عرض کردیم، برای آنها هیچ وقت مسائل به این شکل تجزیه و تحلیل نمی‌شود، ما داریم به حرف آنها رنگ فلسفی می‌دهیم. یک وقت هست کمال به این شکل است که در عین اینکه کمال است نسبت به مرتبه قبل از خودش، طلب کمال است برای مرتبه بعد از

خودش. پس کمال تدریجی وجود دارد نه کمال غیر تدریجی یعنی کمالی که خودش از سنخ حرکت نباشد. مسئله بسیار مهمی است و ما اگر بتوانیم در محل خودش ثابت کنیم که هر حرکتی ضمن اینکه در مجموع خودش یک طلب و یک تکامل و کمال تدریجی است باید به یک کمال غیر تدریجی منتهی شود، [به مطلب گرانبهایی دست یافته‌ایم.] اگر ما گفتیم که حرکت در مجموع خودش هم ـ یعنی به عنوان یک حرکت توسطیه ـ نیاز به یک کمال دارد که آن کمال باید ماوراء خودش باشد آنوقت قهراً آن تعریف معروف ارسطویی [صدق می‌کند] که در باب حرکت گفته: «الحركة كمالٌ اولُ لما بالقوة من حيث أنه بالقوة» (گفتیم تعریف حرکت توسطی است) حرکت در مجموعش یک کمال اول است و نیاز به یک کمال ثانی دارد، به همان معنایی که در گذشته گفتیم. اگر این را بگوییم، ما به یک نتیجهٔ بسیار بسیار عالی می‌رسیم؛ یعنی اگر ما قائل به حرکت جوهریه شدیم عالم از نظر غایت هم به یک ماوراء می‌رسد یعنی امکان ندارد که طبیعت در مجموع خودش یک طلب باشد و یک مطلوب نداشته باشد، یعنی طبیعت در عین اینکه حرکت جوهریه دارد و کمال تدریجی دارد، در مجموع خودش حتماً باید کمالی را جستجو کند که آن کمال، دیگر از سنخ حرکت نیست. آن وقت معنایش این می‌شود که طبیعت در تکامل خودش می‌رسد به امر ماوراء طبیعی، چنان که می‌گوییم نفس انسان جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء است؛ یعنی این حرکت [جوهری] می‌رسد به مرحلهٔ تجرد، آنگاه دیگر مرحله تکامل نیست، مرحلهٔ کمال است. گویی طبیعت در دامن خودش گوهرهایی غیر مادی را پرورش می‌دهد، یعنی نهایت حرکت طبیعت همیشه غیر ماده است. این بحث، بحث بسیار خوبی است. در کتب فلسفه ما مسئله به این صورتی که عرض کردم مطرح نیست. گاهی در حواشی و کلمات آقای طباطبایی این نتیجه‌گیری شده است که بنابراین باید طبیعت به یک امر ماوراء خودش منتهی شود، و شاید در گوشه و کنارهای کلمات مرحوم آخوند هم باشد. ولی این بحث تکامل را ما باید یک وقتی مستقلاً طرح کنیم و خیلی بیشتر و مشروحتر بحث کنیم.

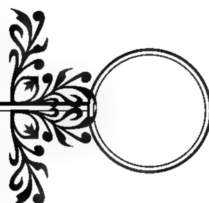
به هر حال این را ما به مناسبت حرف شیخ در اینجا گفتیم. شیخ گفته است هر مرتبه‌ای از حرکت غایت است برای مرتبه قبلی. گفتیم این سخن به دو دلیل درست نیست. یک دلیل، دلیلی است که حاجی اینجا ذکر کرده و دلیل دیگر اینکه خود شیخ در غیر حرکت به این سخن قائل نیست. ولی چون نظر شیخ خیلی مشخص بوده حاجی می‌گوید مقصود شیخ غایت بالعرض است نه غایت بالذات، و الّا از مثل شیخ این حرف

بعید است و باوری نیست که شیخ بخواهد بگوید هر مرتبه‌ای از حرکت غایت بالذات است برای مرتبه دیگر. بعد می‌گوید دلیلش هم این است که شیخ گفته: الغرض فی‌الحرکة، نگفته: الغرض للحرکة. معلوم است که غایت مجازی را می‌خواسته بگوید.

□

مرحوم آخوند فرمود به دو دلیل این عبارات شیخ با حرکت جوهریه جور در می‌آید. یک دلیل همان بود که عرض کردیم. دلیل دیگرش مطلبی است که مرحوم آخوند برای حرکت جوهریه گفت که اصلاً اعراض مخصوصاً وضع را امری مغایر با جوهر دانستن درست نیست. اینها عین وجود جوهر و یا از لوازم عقلی وجود جوهرند، یعنی از وجود جوهر انتزاع می‌شوند. مقصودش این است که اینها اموری که به جوهر ضمیمه شوند که فرض انفکاک میان آنها و جوهر در حرکت بشود نیستند. یک وقت هست که ما رابطهٔ جوهر و عرض را رابطه‌ای از قبیل رابطه منضم و منضمٌ الیه می‌دانیم، می‌گوییم جوهری وجود دارد، در مرتبهٔ بعد از وجود او وجود دیگر بر وجود او علاوه شده است، که در باب کیفیات معمولاً چنین حرفی را می‌زنند. ولی ایشان در هیچ جا چنین مطلبی را قبول نداشت و بالخصوص در بعضی از اعراض از قبیل کم و وضع. گفت این طور نیست که این وضع امری است غیر از وجود جوهر و به وجود آن ضمیمه شده است. این وضع، یا وجودش عین وجود جوهر است یا یک لازمهٔ وجود اوست یعنی لازمه‌ای است که از وجود جوهر انتزاع می‌شود، بنابراین وجودش عین وجود جوهر است. در لوازم اینچنین، فرض ثبات ملزوم و تحرک لازم نمی‌شود. مثلاً «ابوّت» را که از وجود یک ذات که اَب است انتزاع می‌شود مقایسه کنید با «سفیدی» که عارض یک جسم شده. (ممکن است کسی قائل بشود که سفیدی غیر از جسم چیز دیگری است و امری است که بر آن علاوه شده.) سفیدی تغییر می‌کند، جسم به حال خودش باقی است. ولی شما در ابوّت آیا می‌توانید حتی این فرض را بکنید که ابوّت تغییر می‌کند بدون آنکه در ذات اب تغییری پیدا شود، فقط ابوّت دارد تغییر می‌کند؟ می‌گویید این یک نسبت است، نسبتی است که از این ذات انتزاع می‌شود، یا تغییری در آن پیدا نمی‌شود یا اگر تغییری پیدا شود به تبع منشأ انتزاعش است.

ایشان باز چسبیده به آن حرف. اگر هم حرف درستی باشد ـ که تا حدی حرف درستی است ـ شیخ که چنین حرفی نزده است؛ ولی ایشان به این حرف هم استدلال می‌کند.



جلسهٔ پنجاه و سوم

بسم الله الرحمن الرحيم

«و ليس كما ظُنّ فى المشهور أن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان و الحركة...»

در آخر فصل پیش بعد از بحث دربارهٔ اثبات وجود زمان و دربارهٔ حقیقت و ماهیت زمان، بحثی را پیش کشیدند که عنوان برای آن قرار نداده بودند و چه بهتر که عنوان قرار می‌دادند و آن بحث این بود که علت زمان چیست، فاعل زمان و زمان ساز چه می‌تواند باشد؟ چون این که چه چیز زمانی می‌تواند باشد یک مسئله است و این که چه چیز زمان‌ساز و موجد زمان می‌تواند باشد مسئله دیگری است. در آنجا ایشان به طور کلی بحثی کردند که زمان از یک جنبه یک امر دائم و باقی و مستمر است و از یک جنبه یک امر حادث و فانی، از یک جنبه واحد است و از یک جنبه متکثر. بعد اجمالاً گفتند که فاعل زمان و علت زمان باید یک امری باشد که آن امر هم از یک حیث دائم و واحد باشد و از حیث دیگر متجدد و متکثر. اینها در آخر فصل گذشته بیان شد و بعد در آخر فصل وعده دادند که اینها را به تفصیل بیشتری ذکر کنند. در این فصل بحثی روی غایت زمان کردند که از شیخ مطالبی نقل کردند و بعد هم از حرف خود شیخ بر شیخ ایراد گرفتند، تا رسیدیم به اینجا که با جملهٔ «و لیس کما ظُنّ فی‌المشهور» شروع می‌شود که حق این بود که سر سطر می‌بردند. این جمله بازگشتی است به همان مطالبی که در آخر فصل پیش گفته شده

است، یعنی از مباحثی که راجع به غایت داشتیم و حرف شیخ را نقل و نقد کردیم فارغ شدیم.

این بحث که همان بحث فاعل زمان است بحث مهم و قابل توجهی است و شاید بیش از آن اندازه که در اینجا بحث شده است لازم است دربارهٔ این مطلب بحث شود. مقدمه‌ای باید عرض کنم تا بعد این مطلب درست روشن شود که چه می‌خواهند بگویند و به اصطلاح دردی که در اینجا برای این فیلسوفان پیدا شده از کجا پیدا شده است.

زمان مشترک

مطلبی را مکرر شنیده‌اید و قدما هم می‌گفتند که زمان از مشخِّصات است. حالا چه تعبیر «مشخِّص» بکنیم چه تعبیر «لوازم تشخص» فرق نمی‌کند، معنی این که «زمان از مشخِصات است» این است که رابطهٔ هر شیء با زمان خودش یک رابطهٔ عرضی و اتفاقی نیست، زمانِ یک شیء به نوعی بستگی دارد با اصل هویت آن شیء، یعنی اگر ما زمان شیء را از شیء بگیریم یا باید بگوییم که خود شیء را از شیء گرفته‌ایم یا یکی از لوازم لاینفک آن را که قابل انفکاک از آن نیست از آن گرفته‌ایم، یعنی به هر حال غیر قابل انفکاک و جدا شدن است، یعنی اگر آن را از این شیء بگیریم دیگر او، او نیست.

از طرف دیگر ما مطلب دیگری داشتیم که می‌گفتیم زمان مقدار حرکت است. در گذشته بحثی طرح کردیم که آیا این که «زمان مقدار حرکت است» یعنی هر چیزی که حرکتی دارد و قهراً سکونی هم دارد (چون بعد خواهیم گفت به تبع مقدار حرکت مقدار سکون هم داریم) و به عبارت دیگر هر چیزی که قابل حرکت و سکون است و مقدار حرکت و مقدار سکونی دارد، قهراً برای خود زمانی دارد؟ به عدد اشیاء و به عدد حرکتهایی که اشیاء دارند زمان وجود دارد؟ این یک مسئله است و در حد خودش هم مسئله جالبی است و بعد هم دربارهٔ آن بحث می‌کنیم. ولی آن مسئله‌ای که بیشتر، فکر فلاسفه را به خود متوجه کرده و مسئله فوق‌العاده مهمی است که اندیشه انسان را به خود جلب می‌کند مسئله زمان مشترک است. اگر تصور ما در باب زمان صرفاً همین مقدار باشد که در دنیا حرکت بلکه حرکات وجود دارد و هر حرکتی هم به اعتبار این که از نوع کمیات است پس خودش مقداری است یا لااقل دارای مقدار است، حرکت فی‌حد ذاته امری است مبهم و متقدّر می‌شود به یک کمیت (همان طور که جسم فی‌حد ذاته امری است مبهم ولی متقدّر می‌شود به کمیت) در این صورت ما به عدد حرکات عالم زمانها داریم. ولی ما یک امر

دیگری ماورای این امر احساس می‌کنیم و می‌دانیم وجود دارد، که از همین جا مسئله مشخِص بودن زمان پیدا شده است.

یک وقت هست که دو امر متقدّر و ذی مقدار را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. حال در مقادیر قارّالذات در نظر بگیرید. مثلاً این بدن ما ابعادی و مقداری دارد، این فرش هم مقداری دارد، این پارچه هم مقداری دارد، و سایر مقادیری که در عالم هست. بعد دو چیز را با یکدیگر مقایسه و تطبیق می‌کنیم. فرض کنید لباسی را می‌پوشیم، بعد می‌گوییم این لباس برای این بدن کوچک است یا بزرگ است، یعنی بعد از آن که این دو مقدار را با یکدیگر تطبیق می‌کنیم، نسبتی میان ایندو پیدا می‌شود. به این معنا همهٔ حرکات عالم هم با یکدیگر قابل مقایسه هستند. اگر حرکتی در این مکان واقع شد و حرکتی در جای دیگر واقع شد، این دو حرکت را می‌توانیم با یکدیگر منطبق کنیم بعد بگوییم این حرکت بیشتر از آن حرکت است، یا این دو حرکت مساوی و برابر با یکدیگر هستند. حتی غیر از این جهت، مسئله دیگری در کار است و آن مسئله تقدم و تأخر است. [ممکن است دو حرکت مساوی باشند اما تقدم و تأخر داشته باشند.] مثلاً حرکتی که در امروز بین تهران و قم صورت گرفته و حرکتی که بین تهران و قزوین در همان [مقدار] ساعت صورت گرفته است این دو حرکت با یکدیگر برابر هستند. ولی مسئله دیگری هست به نام تقدم و تأخر که حرکاتی که از نظر موضوع و علت و حتی ما فیه‌الحرکه و مقوله با یکدیگر اختلاف دارند، در عین حال می‌بینیم حساب دیگری در کار است؛ می‌گوییم این حرکت در این زمان صورت گرفته است و آن حرکت در آن زمان، حرکتی در هفتصد سال پیش واقع شده است حرکتی در امروز و این حرکتی که در امروز واقع شده است موضوعش غیر از موضوع آن حرکت است، علتش هم غیر از علت آن است و حتی ممکن است مقوله‌اش هم غیر از مقولهٔ آن باشد (این مثلاً حرکت کمّی است آن حرکت أینی)، می‌گوییم حرکتِ در آن روز تقدم دارد بر حرکتِ در امروز. این، صرف مقایسه نیست. علتش این است که یک حرکت ثالثی در بین هست که مثلاً حرکت فلک باشد. این که ما می‌گوییم حرکت هفتصد سال پیش بر حرکت امروز تقدم دارد، در واقع حرکت هفتصد سال پیش بر حرکت امروز تقدم ندارد، حرکت هفتصد سال پیش را با مقداری از حرکت فلک که در هفتصد سال پیش بوده است تطبیق کرده‌ایم (یعنی برابر کرده‌ایم) و حرکت امروز را با مقداری از حرکت فلک که در امروز هست تطبیق کرده‌ایم. خود حرکت فلک چون حرکت واحد و مستدام و با دوام است میان مراتب آن تقدم و تأخر است ولی حرکت امروز و حرکت هفتصد سال پیش بین

خودشان رابطۀ تقدم و تأخری نیست؛ ما آن حرکت را منطبق کرده‌ایم با حرکت هفتصد سال پیش فلک، این حرکت را تطبیق کرده‌ایم بر حرکت امروز فلک؛ به اعتبار این که یکی از آن دو مقیاس بر دیگری تقدم دارد، می‌گوییم آن حرکت بر این حرکت تقدم دارد.

اگر این طور باشد معلوم می‌شود واقعاً تقدم و تأخر میان حرکت هفتصد سال پیش و حرکت امروز معنی ندارد؛ مثل این است که مقیاسی مانند «متر» داریم، یک شیء ده سانتی متری را با ده سانتی‌متر اول آن تطبیق می‌کنیم، یک شیء دیگر را با ده سانتی‌متر آخرش تطبیق می‌کنیم، بعد می‌گوییم بین خود اینها که نسبتی نیست، به اعتبار این که آن [دو قسمت از] مقیاسی که مقیاس هر دو واقع شده است با یکدیگر فرق دارند اینها با هم فرق دارند و الّا خود اینها که واقعاً با هم هیچ فرقی ندارند. آیا این طور است؟ اگر این طور باشد این که «زمان از مشخِّصات است» معنی ندارد، نمی‌تواند زمان از مشخِّصات باشد، زمان یک امر بسیار بسیار عرضی و یک امر مقایسه‌ای است، نمی‌تواند داخل در هویت اشیاء باشد.

و اما اگر بگوییم آن حرکتِ در هفتصد سال پیش، خودش واقعاً تقدم دارد بر حرکت امروز، یعنی همین طور که مرتبه‌ای از حرکت هفتصد سال پیش فلک بر حرکت امروز فلک تقدم دارد و آن تقدمْ واقعی است یعنی [این دو حرکت] مراتب شیء واحدی است و یک شیء واحد ذی مراتب هست، عیناً میان حرکت هفتصد سال پیش و حرکت امروز هم یک رابطه تقدم و تأخرِ واقعی هست، آن واقعاً مقدم بر این است؛ یعنی وقتی ما می‌گوییم آن حرکت در آن زمان واقع است، یعنی آن خودش جزئی از چیزی [یعنی زمان] را دارد که آن جزء مشخِص وجود آن است و این که در امروز واقع شده است جزء دیگری از همان چیز را دارد که آن جزء هم مشخِص وجود این است، به تعبیرهای امروز جزء فرمول وجود این است، و معنی تقدم آن بر این همین است که آن یک چیزی است که در مرتبه ذات و وجود و هویت او چیزی است که آن چیز تقدم دارد بر چیزی که در مرتبه هویت این قرار گرفته است.

اگر ما آن طور بخواهیم بگوییم و زمان را از مشخِّصات ندانیم و اساساً به یک زمان عمومی مشترک قائل نباشیم، همه این تقدم‌ها و تأخرها یک سلسله امور اعتباری خواهند بود، حتی تقدم دیروز بر امروز. تقدم دیروز بر امروز یعنی چه؟ آیا مقصود فقط تقدم حرکت فلک در دیروز بر حرکت فلک در امروز است؟ یا واقعاً قطع نظر از حرکت فلک یک تقدمی، یک زمانی در متن وجود ما هست که ما دیروز واقعاً با دیروز بوده‌ایم و امروز واقعاً با امروز

هستیم و دیگر با دیروز نیستیم؟

وحدت شخصی عالم طبیعت

پس این مسئلهٔ زمان مشترک یک مسئله بسیار مهمی است که در سه چهار فصل آینده مطلبی هست که در آنجا شاید بیشتر عرض بکنیم، فعلاً اجمالاً عرض می‌کنیم. ما از این مطلب به یک مطلب دیگر می‌رسیم که مرحوم آخوند در لابه‌لای کلماتش گاهی به این مطلب اشاره کرده یا باید بگوییم گاهی این مطلب در ذهنش برق زده ولی آنچنان که باید آن را تشریح نکرده است و آن مطلب مسئله وحدت شخصی عالم طبیعت و قهراً به اعتباری مسئله وحدت شخصی زمان است؛ یعنی با اینکه ما اشیاء و اجزاء را متفرق از یکدیگر تصور می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم حادثهٔ هفتصد سال پیش و حادثهٔ امروز، گو اینکه حادثهٔ امروز امری است جدا برای خودش آن هم حادثه‌ای است جدا برای خودش و فقط وقتی اینها را با حرکت فلک مقایسه کرده‌ایم یک رابطه تقدم و تأخر پیدا شده؛ ولی تمام اجزاء عالم طبیعت نه فقط حکم یک واحد را دارد بلکه واقعاً یک واحد است یعنی همه عالم طبیعت در عین کثرتهایی که در آن هست از یک وحدت واقعی برخوردار است و عالم به تمام اجزاء خودش در حکم یک قافله حرکت و یک واحدِ حرکت است، و زمان مشترک هم از همان جا پیدا می‌شود و تقدم و تأخرها یک امر واقعی است. سعدیِ هفتصد سال پیش واقعاً بر ما نوعی تقدم دارد، نه اینکه او تقدم ندارد، او حرکت و جریانی است ما هم جریانی هستیم، این که ما می‌گوییم او تقدم دارد، چون او را با چیزی مقایسه کرده‌ایم که آن چیز تقدم دارد بر جریانی که امروز واقع می‌شود، یعنی تقدم و تأخرها میان مقیاسهاست نه میان مقیس‌ها؛ بنابراین سعدی که در هفتصد سال پیش بوده است و زیدی که معاصر ماست رابطه‌شان با ما از نظر زمانی هیچ فرق نمی‌کند، فقط او را با آن مقدار مقایسه کرده‌ایم این را با این مقدار [و بین این دو مقدار تقدم و تأخر هست.] چنین نیست، واقعاً ما در ظرفی[1] قرار گرفته‌ایم (نه ظرفی که بیرون از وجود ما باشد) و او در ظرف دیگر که این ظرفها یک رابطهٔ بسیار بسیار عمیقی با هویت ما دارد. حتی اگر می‌گوییم «جزئی از هویت ما» باز هم مسامحه است، باید بگوییم عین هویت ماست. این ظرفِ هویت ما عین هویت ماست.

---

۱. چون عرف تعبیر «ظرف» می‌کند.

این مطلب را عرض کردم برای این که مطلبی که در اینجا مرحوم آخوند خواستند بیان کنند روشن شود و خود این مطلب را در سه چهار فصل دیگر باز توضیح می‌دهیم. این مسئله که عالم طبیعت حکم یک واحد را دارد و در واقع یک واحد حرکت است، تنها کسی که در آثار خودش آن را تصریح و بیان کرده آقای طباطبایی هستند و ایشان هم از کلمات خود مرحوم آخوند استنباط کرده‌اند و حاشیه‌ای دارند که در سه چهار ورق آینده خواهد آمد و در آنجا ان‌شاءالله ما این مطلب را مفصل‌تر بحث می‌کنیم ولی به هر حال مطلبی است که بیش از این مقدارها نیاز به بحث و تحقیق دارد، مسئلهٔ مشخِص بودن زمان که وقتی بخواهیم درباره آن بحث کنیم باید برگردیم به بحثی که خود مرحوم آخوند در باب ماهیت در باره مشخِص کرده‌اند؛ بحثهایی در باب مشخص هست که آنها را هم باید مطرح کنیم.

علت زمان باید مجرد از زمان باشد

اما بحث [فاعل و علت زمان در این فصل.] ایشان به بحث علت زمان برمی‌گردند. قبلاً گفتند که علت زمان از آن جهت که زمان یک واحد متصل است باید امری باشد واقعاً واحد و با دوام و به تعبیر دیگر علت زمان باید یک امر مجرد از زمان باشد. این خودش یک بحث خیلی عالی است که علت زمان باید امر مجرد از زمان باشد، چرا؟ برای اینکه ـ ایشان می‌فرمایند ـ هر چیزی که زمانی است متشخص به زمان است و اگر علت زمان خودش زمانی باشد باید متشخص به معلول خودش باشد و حال آنکه معلول شیء در مرتبه متأخر از شیء است و مشخص شیء در مرتبهٔ وجود شیء است، پس علت زمان (علت فاعلی نه علت قابلی) نمی‌تواند خودش زمانی باشد، علت فاعلی زمان حتماً باید غیر زمانی باشد. بنابراین «و ما ظُنّ فی المشهور...» آنچه که گمان رفته است چنانکه مشهور است در میان فلاسفه که گفته‌اند فلک علت زمان است ـ و مقصودشان از فلک جرم فلک و طبیعت جسمانی و جرمانی فلک بوده است ـ درست نیست، جرم فلک یا حتی طبیعت جسمانی فلک نمی‌تواند علت موجدهٔ زمان باشد چون او خودش زمانی و متشخص به زمان است، علت موجدهٔ زمان حتماً باید یک امر مجرد از زمان باشد.

ولی حال که می‌گوییم فاعل زمان باید یک امر مجرد باشد و قابلش یک امر مادی، آیا فاعلش باید مجرد محض باشد و قابلش مادی محض؟ یا اینجا باید فاعل و قابل به این شکل باشد که یک حقیقتی موجود باشد دو حیثیتی، از یک حیث مجرد و بیرون از

زمان و از حیث دیگر مادی و واقع در زمان و منفعل از زمان؟ ایشان می‌گویند بله این گونه باید باشد. بنابراین به عقیده ایشان آن چیزی که فاعل زمان و قابل زمان است باید یک امر ذی‌نفس باشد؛ عقل مجرد ـ به اصطلاح فلاسفه ـ که هیچ رابطه‌ای با ماده ندارد نمی‌تواند فاعل زمان باشد، باید نفس مجرد فاعل زمان باشد چون نفس همان حقیقتی است که دارای دو حیثیت و دو جنبه است که از یک حیث مجرد است و از یک حیث مادی. منتها ایشان چون باز بر اساس همان فلکیات قدیم قضاوت می‌کنند می‌گویند بنابراین آن چیزی که علت زمان است باید نفس فلک اقصی باشد و آن چیزی که قابل زمان است باید مادهٔ فلک اقصی باشد. ولی اگر کسی بخواهد روی همین اصول ایشان استنباط کند یعنی اگر هیئت بطلمیوس را قبول نداشته باشد و بخواهد نظر بدهد، معنای آن سخن این می‌شود که تمام عالم طبیعت حکم یک واحد زنده را دارد، واحدی که از یک حیث زنده است و از یک حیث جامد، یعنی درست مثل یک موجود زنده و یک حیوان که دارای نفس و بدن است، از حیثیت بدن مرده است و از حیثیت نفس زنده. پس باید ما برای تمام عالم طبیعت یک نفس مدبّر قائل باشیم که تمام طبیعتی که ما می‌شناسیم حکم بدن آن نفس را داشته باشد و به عبارت دیگر برای همه عالم طبیعت باید یک روح قائل باشیم[1] که مبدأ زمانش باشد. این، مقداری از این بحث بود[2].

---

۱. این مسئله غیر از مسئله عقول و غیر از مسئله ذات باری تعالی است.

۲. سؤال: این فاعلی که دو حیث دارد، از حیث تجردش فاعل است یا از حیث مادی بودن؟

استاد: از حیث تجردش.

ـ در این صورت چه سنخیتی هست بین تجرد و زمانی بودن؟

استاد: این کلمهٔ «سنخیت» یک کلمهٔ غلط انداز است. هیچ وقت فلاسفه در باب سنخیت فرمول به دست نمی‌دهند و نمی‌توانند به دست دهند که مثلاً سنخیت یعنی ماهیتشان باید یکی باشد، یا اگر یکی مجرد شد یکی مادی اینها سنخیت ندارند، هر دو باید مجرد باشند یا هر دو باید مادی باشند. آن مقداری که فلسفه سنخیت را ثابت می‌کند، یک معنی کلی و مبهمی است به همین اندازه که هر چیزی نمی‌تواند علت هر چیزی باشد و امری که از نظر وجود در کمال شدت است و امری که از نظر وجود در کمال ضعف است نمی‌توانند علت و معلول واقع شوند. نمی‌تواند بین مراتب وجود خلأ صورت بگیرد، مخصوصاً با بیانی که مرحوم آخوند و دیگران دارند که میان مجرد و مادی فصلی وجود ندارد و همین مادی است که در مراتب خودش تبدیل به مجرد می‌شود، نه به این معنی که یک شیء مادی یکمرتبه تبدیل می‌شود به یک چیزی که بین او و این هیچ سنخیتی

←

سرایت این اصل به سایر مشخِصات

بعد وارد مطلب دیگری می‌شوند. وقتی که ایشان دربارهٔ این مشخّـِص یعنی زمان ایـن بحث را پیش کشیدند قهراً بحث دربارهٔ مشخِصات دیگر مانند وضع، مکان، کمّ و کیف هم مطرح می‌شود: آیا همین طور که در اینجا گفتید که علت زمان نمی‌تواند خودش زمانی باشد، در باب علت کمّ و کیف و وضع و مکان هم همین حرف را می‌زنید، می‌گویید علت مکان هم نمی‌تواند مکانی باشد، علت وضع هم نمی‌تواند وضعی باشد، علت کیف هـم نمی‌تواند کیفی باشد، علت کمّ هم نمی‌تواند کمّی باشد؟ ایشان می‌گویند بله عین همین حرف را در آنجا ما باید بگوییم.

اشکال

ولی البته در آنجا اشکالی هست که بعد متعرض آن می‌شویم و آن این است: ممکن است کسی بگوید که آنچه در باب زمان گفتیم در باب سایر مشخِصات نمی‌توانـیم بگـوییم. مرحوم آخوند می‌گوید آنچه در باب زمان گفتیم در باب اینها هم به عـین هـمان بـیان می‌گوییم. این که ما می‌گوییم «علت زمان نمی‌شود زمانی باشد» برای این است که وقتی ما زمان را معلول یک شیء دانستیم او را در مرتبه متأخر از شیء و در مرتبه فعل شیء دانسته‌ایم و حال آنکه اگر «زمانی» باشد خود زمان باید در مرتبه وجود و حقیقتش باشد، پس علت زمان نمی‌تواند زمانی باشد. همین بیان در باب علت مکان هم هست. علت

← نیست، بلکه مجرد درجاتی دارد که همسایه مادی است و مادی درجاتی دارد که همسایه مجرد است.

در باب نفس و بدن همین‌طور است. نفس انسان چگونه فعالِ در بدن انسان است؟ نفس انسان مرتبه عقلانی دارد، مراتب پایین‌تر دارد که خود مراتب را ما نمی‌توانیم حساب کنیم، تا می‌رسد به مرتبه‌ای از ماده که هم‌افق با مجرد است و به این جهت است که نفس می‌تواند در بدن مؤثر باشد. در باب افلاک هم عین همین مطلب است. حتی خود مجرد هم نمی‌تواند علت هر مجردی واقع شود، یعنی مجردی که تامّ‌التجرد است [نمی‌تواند علت برای مجردی که چند رتبه پایین‌تر است واقع شود، چنان که] خود ایـن حکـما می‌گویند ذات باری تعالی نمی‌تواند علت مثلاً عقل فعال واقع شود، یعنی عقـل فعال ایـن شأنیت را ندارد که بلاواسطه از ذات حق صادر شود؛ در حالی که این مجرد است ذات حق هم مجرد است. عمدهٔ مطلب مراتب شدت و ضعف است. بنا بر مسئله اصالت وجود و این که وجود قابل تشکیک و تضعف است، در مراتب شدت و ضـعف هـیچ فاصله‌ای که قابل پر شدن نباشد میان مجرد و مادی وجود ندارد.

مکان هم نمی‌تواند مکانی باشد چون مکان در مرتبه فعل آن است و اگر خودش مکانی باشد مکانْ مشخِص آن و در مرتبه هویت آن است، پس علت مکان هم نمی‌تواند مکانی باشد. علت وضع هم نمی‌تواند وضعی باشد و همین طور.

اینجا ممکن است کسی ایراد بگیرد، بگوید ما در باب زمان به این جهت این سخن را می‌گفتیم که مجبور بودیم به یک زمان واحد قائل باشیم یعنی همه اشیاء در یک زمان واحد غوطه‌ورند. در باب مکان که ما چنین حرفی را نداریم یا دلیلی برای این مطلب نداریم که بگوییم همه اشیاء در مکان واحد جای دارند. اگر مکان هم مانند زمان یکی باشد درست است، علت مکان نمی‌تواند مکانی باشد ولی اگر مکان به عدد اشیاء باشد و ما به مکان مشترک یعنی یک مکان واحد برای همه اشیاء قائل نباشیم چه مانعی دارد که شیء، مکانی باشد و علت مکانِ شیء دیگر بشود چون آن مکانی که معلول اوست غیر از مکانی است که مشخِص اوست.

این مطلب را ایشان طرح نکرده‌اند ولی ممکن است به صورت یک سؤال در اینجا مطرح بشود. بعد ببینیم که آیا این سؤال جواب دارد یا جواب ندارد و اساساً ما می‌توانیم زمان و مکان را از یکدیگر جدا کنیم و بگوییم همه اشیاء در زمان واحد اشتراک دارند و لی در مکان واحد اشتراک ندارند؟ یا این که نه، مکان واحد هم دارند؟ و همان طور که در عین اینکه زمان واحد دارند زمانهای متعدد هم برایشان اعتبار می‌شود ـ به عین همان بیان ـ در عین اینکه مکان واحد دارند مکانهای متعدد هم برایشان اعتبار می‌شود. این مطلب باشد تا بعد ببینیم که درباره‌اش چه می‌توانیم بگوییم. به هر حال مسئله زمان و مکان ـ و مخصوصاً اگر به مسئله وحدت زمان و مکان برسد ـ مسئله فوق‌العاده مهمی است[1].

---

۱. **سؤال:** این که فرمودید علت زمان نمی‌تواند ماده فلک باشد چون ماده فلک زمانی است، توضیحی بفرمایید. ماده فلک چطور زمانی است و حال این که ماده را ازلی می‌دانند.

استاد: به قول شما ازلی می‌دانند، باز هم زمانی است.

ـ نه ازل به آن معنا که روح زمان است، بلکه به این معنا که می‌گویند مادّه و مدّه اگر بخواهد حادث زمانی باشد...

استاد: آن که غیر از این مسئله است. جرم فلک با اجرام دیگر هیچ فرق نمی‌کند.

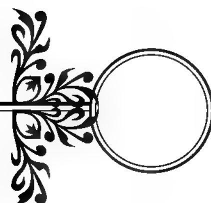
ـ یعنی پیش از آن که زمان درست شود زمانی است!

استاد: ما هم همین را می‌گوییم که پیش از آن که زمان درست شود نمی‌تواند زمانی باشد.

←

← ـ پس چون زمانی نیست می‌تواند علت زمان باشد.
استاد: زمانی هست.
ـ هنوز زمانی پیدا نشده، شما می‌فرمایید خودش علت قابلی زمان است.
استاد: پس شما توجه نکردید؛ می‌گوییم به همین دلیل [که زمانی است] او علت زمان نیست. همین طور که یک موجود زمینی ما زمانی است یک موجود آسمانی هم زمانی است، هیچ فرقی نیست. این حرکت می‌کند او هم حرکت می‌کند. اگر شما گفتید حرکت دیروز فلک، آیا همین طور که حرکت دیروز این اتومبیل در یک زمان معینی هست حرکت دیروز فلک در یک زمان قرار نگرفته؟ بدیهی است که بلی. این یعنی زمانی بودن. حالا اینکه ازلی باشد به معنای اینکه...* بر جمیع ازمنه و میان یک شیء مافوق زمان که محیط بر زمانهاست. در باب فلک این گونه است. حرکات فلک هیچ فرق نمی‌کند. مثلاً تمام اوضاعی که در فلک رخ می‌دهد ـ تقدمها و تأخرها، پیش افتادن و پس افتادن ـ عین همین [اوصافی است] که حوادث این عالم در...
ـ علت قابلی زمان ـ که همان ماده فلکی است ـ چطور زمانی است؟
استاد: وقتی می‌گوییم ماده زمانی است، مکرر گفته‌ایم که ماده از خودش حکمی ندارد، ماده یعنی یک امر مبهم‌الوجود که تابع فعلیت و صورت خودش است. وقتی فعلیتش زمانی است او هم زمانی است. وقتی که در صورت یک مادهٔ شیء متحرک حرکت هست ماده هم به تبع صورت حرکت دارد، وقتی که حرکت باشد زمان هست، پس ماده هم در زمان است.
* [افتادگی از نوار است.]

جلسهٔ پنجاه و چهارم



بسم الله الرحمن الرحیم

«و بجرمه یتحدّد الجهات و المکانیات بمثل البیان المذکور...»[1]

بحث درباره علت زمان بود که علت زمان نمی‌تواند خودش زمانی باشد. بعد در ذیل کلام، ایشان فرمودند همچنین علت مکان و سایر مشخِصات هم نمی‌تواند همان مشخِص را داشته باشد؛ یعنی اختصاص به زمان ندارد، همچنان که زمان که یکی از مخصصات اجسام در این عالم است علت آن نمی‌تواند متشخص به همین تشخص باشد، مکان و وضع و کمّ و کیف و سایر خصوصیات و مشخِصات هم علتشان نمی‌تواند متشخص به خود اینها باشد، باید غیر متشخص به اینها باشد. در این صورت همچنان که در باب علت زمان گفتیم که باید یک امر مفارق باشد چون هر جسم و جسمانی متشخص به زمان است، قهراً دربارهٔ علت این مشخِصات هم باید همین حرف را بزنیم، بگوییم باید یک امر مفارق باشد، به بیانی که ایشان دارند و عرض می‌کنیم.

در اینجا باز نوعی تشویش و ابهام در عبارت مرحوم آخوند هست. ابتدا می‌فرمایند جرم فلک اقصی منشأ تعیین وضع و جهت اشیاء است. می‌دانیم قدما فلک اقصی را

---

۱. الاسفارالاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۳۱، ص ۱۲۳.

محدّد الجهات می‌دانستند و می‌گفتند جهات با وجود فلک تحدد و محدودیت پیدا می‌کند، جهت باید باشد و از مشخِصات اجسام است و ملاک جهت، همین سطح اعلای فلک اقصی است، به بیاناتی که داشتند. ولی لازمه بیانی که در اینجا ایشان دارند این است که ما باید علت را یک امر مفارق بدانیم نه جرم فلک اقصی. بعد هم باز به همین مطلب تصریح می‌کنند. این، یک نوع تشویش و اضطراب در عبارت ایشان به وجود می‌آورد که باید به نحوی آن را توجیه و تأویل کرد.

حال بحث دیگری را که برای توضیح مسئلهٔ مورد بحث لازم است عرض می‌کنیم.

نظریه قدما درباره مکان طبیعی

قدما نظریه‌ای داشتند که این نظریه امروز دیگر مورد قبول نیست یا لااقل مورد تردید است و آن این است که برای هر عنصری از عناصر و برای هر مرکبی ـ که آن مرکب هر عنصری که بر او غلبه داشته باشد قهراً حکم همان عنصر را دارد ـ یک مکان و حیّز طبیعی قائل بودند. آنها که قائل به چهار عنصر بودند (آب و خاک و هوا و آتش) برای هریک از اینها یک حیّز و محل طبیعی قائل بودند، طبق آنچه که معروف است و شنیده‌اید که حیّز طبیعی خاک مرکز عالم است و حیّز طبیعی آب، قسمتی [است] که محیط بر خاک است و حیّز طبیعی هوا محیط بر آب و خاک هر دو است و آتش هم محیط بر هر دو. آنوقت این حرکات رو به پایین آب و خاک و حرکات رو به بالای هوا و آتش را بر همین اساس توجیه می‌کردند. اینچنین حیّز طبیعی برای اشیاء قائل شدن بدون فرض آن افلاک، امکان‌پذیر نیست، یعنی این امر بر اساس این است که ما مرکز زمین را مرکز عالم بدانیم و محیط افلاک را محیط عالم بدانیم و محیط سطح محدّب فلک اعلیٰ را آخرین حد عالم بشماریم. روی آن حسابها بود که مسئله مکان طبیعی و حیّز طبیعی به وجود می‌آمد.

علت مشخِصات اجسام یک موجود مجرد است

آنچه که مرحوم آخوند می‌فرمایند که «به جرم فلک اقصی است که جهات متحدّد می‌شود و حیّزها معین می‌گردد» بر اساس همان نظریه قدیمی در باب هیئت عالم و وضع عالم بوده است. این به هر حال یک مسئله است، ولی مسئله‌ای که ایشان طرح کرده‌اند و مسئله اصلی آن است مسئله دیگری است و آن همین اصل کلی است که این مشخِصاتی

که در اجسام هست معلول یک علتی باید باشند که خود آن علت، متشخص به این مشخِصات نیست و نمی‌تواند باشد، و لهذا آنجا که این مسئله را ذکر می‌کنند دیگر از مسئله جرم فلک اقصی خارج می‌شوند. بعد می‌گویند بنابراین ما باید یک موجود مجردی و یک مبدئی از ماورای عالم در نظر بگیریم که آن مبدأ ماورائی علت این مشخِصات است. بعد دربارهٔ مشخصات، حرفی را که همیشه گفته‌اند تکرار می‌کنند که ما نباید مشخِصات را امری بیرون از وجود اشیاء در نظر بگیریم؛ در واقع به نحوهٔ وجود اشیاء برمی‌گردد، لذا به صورت تردید مانندی می‌گویند تشخص و مشخِص یا عین وجود متشخص است یا از لوازم وجود آن ولی نه از قبیل لوازمی که آن لازم وجودی دارد و ملزوم وجودی، بلکه از آن نوع لوازمی که لازم از حاقّ ذات ملزوم انتزاع می‌شود و لهذا تخلل جعل بین ملزوم و لازم امکان‌پذیر نیست، همین طور که در سایر ملزومات و لوازم شما می‌گویید تخلل جعل میان ملزوم و لازم نمی‌شود، مثل زوجیت و اربعه.

آیا زوجیت که لازم اربعه است به این نحو است که جعل شده و قرار داده شده است زوجیت برای اربعه؟ نه. آیا اصل علیت در اینجا دخالت کرده است برای اینکه زوجیت را به اربعه بدهد آنچنان که قیام را به زید می‌دهد که یک محمول بالضمیمه است؟ یا نه، در باب جعل ثابت شده است که مناط جعل و علیت امکان است و هر جا که پای ضرورت یا امتناع به میان آمد ایندو مناط استغنای از جعل است، منتها ضرورت را می‌گویند استغناء فوق جعل و امتناع را می‌گویند استغناء دون جعل. اگر اربعه چنین چیزی می‌بود که اربعه می‌توانست در مرتبهٔ ذات و هویت خودش چیزی باشد و بعد برای او امکان داشته باشد که اربعه اربعه باشد و زوج باشد و امکان داشته باشد که اربعه اربعه باشد و زوج نباشد، در آنجا که رابطه شیء و شیء دیگر، رابطهٔ عارض و معروض رابطهٔ امکانی است حتماً نیاز به علیت و جعل است ولی آنجا که رابطهٔ شیء و موضوع خودش، رابطهٔ عارض و معروض رابطهٔ استلزامی و لزومی است، در آنجا دیگر علیت معنی ندارد. همین جا باید توضیح دیگری بدهیم که مطلب برای جاهای دیگر به درد می‌خورد.

یک سؤال و پاسخ آن

ممکن است شما سؤال کنید که چرا در باب لازم و ملزوم علیت نیست؟ آیا در عالم، ما اشیایی داریم که چون لازمِ وجود شیء دیگر هستند بی‌نیاز از علت‌اند؟ معنای این که یک شیء بی‌نیاز از علت باشد وجوب وجود است، یعنی ملزوم، ممکن الوجود و لازم

واجب‌الوجود است چون شما می‌گویید استغناء از جعل است.

در پاسخ می‌گوییم: خیر، اینجا هم اگر می‌گوییم استغناء از جعل، برای این است که برای لازم وجودی غیر از وجود ملزوم قائل نیستیم یعنی لازم یک معنا و مفهومی است که عقل از ملزوم انتزاع کرده. کثرت ملزوم و لازم کثرتی است که عقل در مرحله معرفت و شناخت و در مرحله تحلیل به وجود می‌آورد و ای بسا از این کثرتها ما داریم که در خارج جز وحدت چیزی نیست، عقل در قرع و انبیق خودش یک شیء را به معانی متعدد تکثیر می‌کند. این کثرت، کثرت عقلی است. نه این است که اربعه چیزی است و زوجیت چیز دیگری، اربعه وجودی دارد و علاوه بر وجود خودش یک وجود دیگری بر آن عارض شده است به نام زوجیت ولی این وجود دیگر بدون علت پیدا شده، چسبیده به آن وجود، بدون علت هم چسبیده. چنین چیزی محال است.

و لهذا بعضی از اساتید ما همیشه در این موارد توضیح می‌دادند که در باب لازم و ملزوم اگر می‌گوییم میان ملزوم و لازم جعل متخلل نمی‌شود، یعنی آنجا که لازم یک مفهوم انتزاعی است. و الّا اگر لازم خودش از سنخ وجود باشد جعل متخلل می‌شود ولی نه بین ملزوم و لازم. آنجا که لازم خودش از سنخ وجود است ملزوم خودش جاعلِ این لازم است. هر معلولی لازم علت خودش است چون لاینفکّ از علت خودش است. اینجا جعل در کار است ولی نه اینکه جعل متخلل شده بین علت و معلول، بلکه خودِ علت جاعل معلول خودش است.

حرکت عرضی به علتی غیر از علت موضوع خود نیاز دارد

وقتی که این مطلب روشن شد یک مطلب دیگر روشن می‌شود و آن این است: گاهی یک مسئله‌ای که مطرح می‌شود، فرض کنید در باب حرکت می‌گویند فلان شیء حرکت می‌کند، کسی می‌گوید چرا حرکت می‌کند؟ دیگری می‌گوید این دیگر چرا ندارد، علت نمی‌خواهد، حرکت لازمهٔ ذاتش است. حساب نکرده‌اند که ما در جایی می‌گوییم این شیء علت نمی‌خواهد [که لازم، وجودی غیر از وجود ملزوم نداشته باشد.] اگر الف حرکت می‌کند، یک وقت کسی می‌گوید الف که متحرک و قابل حرکت است همان در عین اینکه قابل است فاعل هم هست یعنی منکر فاعل حرکت نیست ولی قابل را فی‌عین أنه قابلٌ فاعل هم می‌داند، هم مفیض حرکت می‌داند هم مستفیض حرکت؛ این یک جور تصور از مطلب است که در گذشته گفتیم محال است که یک شیء در آنِ واحد هم مفیض باشد

هم مستفیض؛ و همان جا گفتیم که یک نوع تعبیر دیگر از مطلب این است که اصلاً این حرکت نیازی به علت ندارد، چرا؟ چون لازمهٔ ذات این متحرک است، یعنی اینجا قـابل هست و فاعل نیست (نه اینکه خودش هم قابل است هم فاعل) همین طور که در زوجیت و اربعه، اربعه معروض و قابلِ زوجیت است[۱] ولی دیگر [زوجیت] فاعل ندارد؛ گفتیم که لایتخلّل الجعل بین ملزوم و لازم خودش.

[اگر] این را بخواهید بگویید، به این بیانی که امروز گفتیم جواب آن روشن شد که [همین طور است،] در جایی ما می‌توانیم بگوییم جعل میان ملزوم و لازم متخلل نمی‌شود که لازم، وجودی غیر از وجود ملزوم نداشته باشد. آنجا که ملزوم وجودی دارد و لازم وجودی، یعنی ملزوم فی‌حد ذاته می‌تواند این لازم را داشته باشد و می‌تواند نداشته باشد ولی این لازم را دارد و وجود لازم غیر از وجود ملزوم است چنان که در همهٔ حرکات عرضیه از این قبیل است، در اینجا دیگر معنی ندارد که بگوییم یک شیء لازمهٔ اوست به معنی اینکه بی‌نیاز از علت است، قابل داریم و فاعل نداریم، زیرا معنایش این است که یک امر حادث در عین اینکه حادث است واجب‌الوجود باشد؛ یک امری عارض یک شیء دیگر بشود، در عین اینکه این شیء در ذات خودش امکانِ داشتن او و امکان نداشتن او را دارد، ترجیح بلا مرجّح لازم بیاید و او وجود پیدا کند!

این است که در حرکتهایی که ما موضوعی قائل هستیم و حرکتی (یعنی در همهٔ حرکات عرضیه) این حرف غلط است که ما بگوییم این حرکت علت نمی‌خواهد. بله، در حرکت جوهریه ما این حرف را زدیم، چون متحرک ما به نحوی است که حرکت از حاقّ ذاتش انتزاع می‌شود، متحرک ما که جوهر است یک وجود سیال است. در آنجا وجود حرکت عین وجود متحرک می‌شد لذا می‌گفتیم حرکت، دیگر علت نمی‌خواهد یعنی این طور نیست که متحرکی داشته باشیم و حرکتی، و علتی بیاید به این متحرک ما حرکت بدهد، مثل اینکه به جسم یک حرکت عرضی می‌دهیم؛ بلکه علت فقط علت اصل موضوع است، همان علت متحرک علت حرکت هم هست، که در بحث «ربط حادث به قدیم» این موضوع تکرار می‌شود.

پس در باب حرکت گاهی می‌گویند حرکت لازمهٔ این شیء است، در حالی که تصوری

---

۱. البته این قبول قهراً نمی‌تواند قبول عینی و خارجی باشد چون وقتی کثرت، ذهنی بود قبول، ذهنی است.

که آنها از حرکت دارند همین حرکات عرضی است. مثلاً می‌گویند وجود اتم مستقل از حرکتش است، داخل اتم یک حرکت عرضی هست، الکترونهایی به دور هستهٔ مرکزی دارند حرکت می‌کنند، این دیگر لازمهٔ ذاتش است، همین طور دارد حرکت می‌کند. روی «لازمهٔ ذاتش است» حساب نشده. کسی می‌تواند حرکت را لازمه ذات بداند و برای حرکت علت قائل نباشد که قبلاً قائل به حرکت جوهری شده باشد. وقتی که قائل به حرکت جوهری شد، در آنجا موضوع حرکت و ما فیه الحرکه دو چیز نیست، اختلاف متحرک و حرکت اختلاف تحلیلی و عقلی می‌شود، یعنی آنجا ـ همان طور که مرحوم آخوند در گذشته گفت ـ جاعل جعل می‌کند به جعل بسیط همان متحرک را، جعل او عین جعل حرکتش هم هست.

نتیجه

ایشان در باب این مشخِصات می‌فرمایند اینها یا عین تشخص‌اند یا از لوازم تشخص، و مقصودشان از «لوازم تشخص» همین چیزی است که عرض کردم، یعنی مثل لازم بودن زوجیت برای اربعه است، یعنی اینها وجودی علیحده از وجود ملزوم خودشان ندارند و لهذا اگر یادتان باشد در باب براهین حرکت جوهریه یک برهان همین بود که گفتیم حرکتِ در وضع و حرکت در أین و حرکت در کمّ و حرکت در کیف از باب اینکه[این مقولات] مشخِص یا از لوازم تشخص‌اند و مشخص و لوازم تشخص با جوهر دو وجود ندارد و متحدالوجود هستند، حرکت اینها عین حرکت جوهری است، البته به این معنا که خود حرکت اینها نوعی حرکت جوهری است، همین طور که حرکت کمّ آن گونه که قدما تصویر می‌کردند لازمه‌اش همین حرف بود؛ خود حرکت کمّ هم نوعی حرکت جوهری است. پس این همان حرفی است که ما در گذشته هم گفته‌ایم.

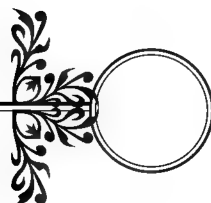
حالا که این مشخصات یا لوازم تشخص قابل این نیست که جعل میان اینها و موضوعشان متخلل بشود پس علت اینها همان علت موضوعشان است. همین طور که علت موضوعشان ماوراء طبیعت است علت خود اینها هم ماوراء طبیعت است. البته مرحوم آخوند علیت اِعدادی را برای اینکه وضعی علت اعدادی برای وضع دیگر باشد و مکانی علت اعدادی برای مکان دیگر باشد انکار نمی‌کند ولی در اینجا این مطلب را نیاورده.

این فصل فعلاً به آخر رسید، بعضی مطالبش ـ که در جلسه گذشته اشاره کردم ـ

می‌ماند برای دو فصل بعد، فصل «ربط حادث به قدیم» که در آنجا باز خیلی مطالب هست که باید گفته بشود.



قدم زمان



جلسهٔ پنجاه و پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی انه لا یتقدم علی ذات الزمان و الحرکة الّا الباری عزّ مجده

این همان عنوانی است که شیخ هم در مباحث طبیعیات **شفا** ذکر کرده. این بحث را فلاسفه عنوان خاصی داده‌اند، شاید هم تعمد داشته‌اند که این گونه عنوان بدهند، برای اینکه آنچه که در اینجا مقصود اینهاست برای بسیاری از افهام غیر قابل قبول جلوه می‌کند، این است که اصل مطلب را می‌گویند ولی مقصودشان واضح است. چه می‌خواهند بگویند؟ خلاصه و روح حرفشان تحت عنوان «فی انه لا یتقدم علی الزمان و الحرکة شیء الّا الباری» مسئلهٔ قِدم زمان و مسئله قِدم عالم است. در باب حدوث عالم اولاً دو مطلب است: یکی این که آیا عالم حادث ذاتی است یا نه، و دیگر اینکه آیا عالم حادث زمانی است یا نه؟ متکلمین میان حادث ذاتی و حادث زمانی تفکیک نمی‌کنند، می‌گویند اگر شیء حادث زمانی بود حادث ذاتی هم هست، اگر شیء حادث زمانی نبود و قدیم زمانی بود قدیم ذاتی هم هست، اینها از یکدیگر تفکیک‌پذیر نیست، برای اینکه آنها مناط احتیاج به علت را حدوث می‌دانند، می‌گویند اگر شیئی حدوث زمانی نداشته باشد بی‌نیاز از علت است، وقتی بی‌نیاز از علت شد می‌شود قدیم ذاتی. فلاسفه اینها را از یکدیگر

تفکیک می‌کنند روی این حساب که مناط احتیاج به علت را امکان می‌دانند نه حدوث. بنابراین می‌گویند ممکن است یک شیء نیازمند به علت باشد و معلول و مخلوق باشد و در عین حال قدیم زمانی باشد و در عین حال حادث هم باشد.

شخصیت غزالی

این، بحثی است که مشاجرهٔ خیلی شدیدی میان متکلمین و فلاسفه به وجود آورده به طوری که بعضی مثل غزالی [در رد فلسفه و انتقاد از فلاسفه به این مسئله استناد جسته‌اند] اگرچه غزالی را متکلم به آن معنا نمی‌شود گفت؛ او یک آدمی است که هم متکلم است، هم صوفی‌مآب است، هم فیلسوف است و شاید به قول ابن رشد همه اینها هست هیچ‌کدام از اینها هم نیست، یک شعری هم برایش می‌آورد که یک روز یمانی است، یک روز چه و یک روز چه. غزالی یک آدمی است که در آنِ واحد همهٔ اینها هست و به یک اعتبار هیچ‌کدام از اینها نیست. همان مثل معروفی است که درباره شخصی ادعا می‌کردند که او جامع‌المعقول و المنقول است. از یک نفر پرسیدند فلان کس [از نظر علم و فضل چگونه است؟] گفت آنجا که فقیهی باشد ایشان فیلسوف‌اند، آنجا که فیلسوفی باشد ایشان فقیه‌اند، آنجا که نه فقیهی باشد و نه فیلسوفی ایشان جامع‌المعقول و المنقول‌اند، آنجا که هم فقیه باشد و هم فیلسوف ایشان نه فقیه‌اند و نه فیلسوف.

حالا وضع غزالی هم تقریباً این گونه است، آنجا که فیلسوفی باشد غزالی متکلم و عارف است، آنجا که عارفی باشد او متکلم و فیلسوف است و آنجا که متکلمی باشد او عارف و فیلسوف است. ولی در عین حال ما نمی‌خواهیم از قدر غزالی بکاهیم. غزالی به طور مسلم یکی از مفکرین بزرگ دنیای اسلام است. این سبب نشود که ما درباره این آدم به اشتباه بیفتیم. یک نبوغ فوق‌العاده‌ای داشته، یک آدم خارق‌العاده‌ای است، نمی‌شود او را آدم عادی تلقی کرد، و یک آدمی است که یک شور مذهبی بسیار قویّی داشته. بعد از آنکه دوره‌های تحصیلش را در نظامیهٔ نیشابور طی می‌کند و تقریباً بر همه تفوق پیدا می‌کند می‌آید بغداد (دورهٔ خواجه نظام الملک و نظامیهٔ بغداد بوده) و در آنجا هم خیلی گل می‌کند و بعد ریاست نظامیهٔ بغداد یعنی عالی‌ترین مرجعیت علمی و روحانی دنیای آن روز را به او می‌دهند و بعد خیلی شخصیت پیدا می‌کند به طوری که رابط میان خلیفه و پادشاه سلجوقی می‌شود و خلیفه و دیگران برایش احترام قائل‌اند. بعدها خودش از همهٔ اینها منزجر می‌شود و حس می‌کند که روح خودش قانع نشده و بعد به بهانه اینکه می‌خواهم به

حج بروم، از بغداد بیرون می‌رود و فرار می‌کند و ده سال در بیت‌المقدس معتکف می‌شود و در آنجا یک دورهٔ تحولی [برای او] رخ می‌دهد و بیشتر گرایش به عرفان و تصوف پیدا می‌کند. عمدهٔ کتابهایی که نوشته کتابهایی است که بعد از این دوره نوشته و کتابهای با ارزشی بوده.

می‌دانید دنیا هم برای غزالی خیلی اهمیت قائل است. با اینکه غزالی فلسفه نخوانده بوده و خودش هم اقرار می‌کند که فلسفه را پیش یک استاد نخوانده، ولی معتقد است که من سه سال کتابهای فلاسفه را مطالعه کردم و بر همهٔ مطالب اینها دست یافتم و هیچ مطلبی برای من نماند که مجهول مانده باشد، و لهذا اول هم کتابی نوشت به نام **مقاصدالفلاسفه**[1] ـ که انصافاً کتاب مهمی است و نمی‌شود آن را کوچک گرفت ـ و در آن انتقاد و اعتراض ندارد، تقریباً می‌خواهد ثابت کند که من حرفهای فلاسفه را می‌فهمم. بعد کتاب دیگری نوشت به نام **تهافت‌الفلاسفه** و در آن بیست ایراد به فلاسفه گرفت که این کتاب در دنیای اسلام خیلی صدا کرد و اگر بعدها امثال سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و تا حدی ابن رشد نیامده بودند شاید غزالی بساط فلسفه را لا اقل از دنیای اسلام برچیده بود چون خیلی مرد قویّی است، قلم فوق‌العاده قوی و نیرومندی دارد.

یکی از مسائلی که به موجب آن در کتاب **تهافت‌الفلاسفه** به شدت به فلاسفه حمله کرده همین مسئله‌ای است که الآن می‌خواهیم مطرح کنیم و انصاف این است که در آنجا هم فوق‌العاده دقت و موشکافی کرده و باید روی حرفهایش فکر کرد و ابن رشد که جواب داده، با اینکه ابن رشد یک آدمی است که به هر حال فلسفه خوانده و دنیا هم او را به عنوان یک فیلسوف می‌شناسد ولی کسی اگر حرفهای غزالی و حرفهای ابن رشد را مطالعه کند می‌بیند غزالی خیلی قویتر از ابن رشد است. ابن رشد چیزی نبوده، ابن رشد را اروپاییها اینقدر بزرگ کرده‌اند و الّا با معیارها و مقیاسهای فلسفه اسلامی ابن رشد را نمی‌شود یک فیلسوف حساب کرد. یک آدم بسیار متقشّر و متعبّد به ارسطو و مخالف ابن سینا بوده و به ابن سینا دشنام می‌دهد که چرا در مسائلی با ارسطو مخالفت کرده، مگر بالای حرف ارسطو هم کسی می‌تواند حرف بزند؟! و لهذا شما در کتب فلسفهٔ اسلامی

---

۱. فلسفه به زبان ساده است. **مقاصدالفلاسفه** غزالی به عنوان یک کتاب ابتدایی در فلسفه مشّاء (نه فلسفه اشراق و فلسفه ملاصدرا) کتاب بسیار خوبی است. در فلسفه بوعلی به نظر من کسی اگر بخواهد ساده‌ترین کتابها را بخواند یا برای یک دانش‌آموز بخواهند تدریس کنند **مقاصدالفلاسفه** بهترین آنهاست.

هیچ جا نامی از ابن رشد نمی‌بینید. در همهٔ حرفهای ملاصدرا شاید یک جا اسمی از ابن رشد برده شده با اینکه از همین غزالی که فیلسوف نیست در **اسفار** مکرر اسم برده شده. آخوند بعضی جاها به او طعن زده و دشنام داده و بعضی جاها از او خیلی تمجید کرده. در بعضی جاها که با حرفهای نامربوط غزالی روبرو شده به او خیلی حمله کرده و دشنام داده، حتی گفته مَثَل این شخص مَثَل آن بچه‌ای است که می‌بیند مردان جنگی سلاح می‌پوشند و به جنگ می‌روند، بعد یک شمشیر چوبی به دست می‌گیرد و خودش را غازی خیال می‌کند؛ تصور می‌کند که اگر انسان یک شمشیر چوبی به دست بگیرد سرباز یا غازی می‌شود. ولی در بعضی جاهای دیگر که حرفهای عرفانی و عمیقش را نقل می‌کند از او به «البحر القمقام» و مانند آن تعبیر می‌کند. این تناقض در اظهار نظر، در کلمات مرحوم آخوند راجع به غزالی هست و انصافاً غزالی یک آدم همین گونه هم هست، گاهی خیلی اوج می‌گیرد و گاهی خیلی به حضیض می‌آید.

غزالی و مسئلهٔ قِدم زمانی عالم

غزالی در سه مسئله بوعلی را ـ و در واقع همهٔ فلاسفه‌ای که با او هم عقیده باشند ـ رسماً تکفیر کرده، گفته او بر خلاف ضرورت ادیان سخن گفته است. یکی همین مسئله است. گفته که فلاسفه قائل به قِدم زمانی عالم‌اند و قِدم زمانی عالم خلاف ضرورت اسلام است. ولی غزالی مثل خیلی افراد تنها به تکفیر قناعت نکرده بلکه روی تکفیر هم زیاد تکیه نکرده، از لحنش پیداست که تکفیر می‌کند و در کتاب **تهافت‌الفلاسفه** خیلی استدلال و موشکافی کرده و دقت به خرج داده که دقتهایش به هر حال قابل توجه است، نمی‌شود از دقتهای غزالی صرف نظر کرد. ما اگر حرفهایی مثل حرفهای مرحوم آخوند را هم می‌خوانیم باید با توجه به حرفهای غزالی بخوانیم، ببینیم آیا اینها توانسته‌اند به غزالی جواب بدهند؟ ابن رشد واقعاً نتوانسته به غزالی جواب بدهد، این حقیقت است، باید ببینیم از حرفهای مثل مرحوم آخوند جواب غزالی در می‌آید یا در نمی‌آید.

پس در بحث «فی‌أنه لا یتقدم علی‌الزمان و الحرکة الّا الباری» روح مطلب این مسئله است که زمان نمی‌تواند از نظر ابتدا انقطاع داشته باشد[۱]، زمان نمی‌تواند شروع

---

۱. البته از نظر انتها هم می‌خواهند بگویند نمی‌تواند انقطاع داشته باشد ولی فعلاً بحث در ابتدای زمان است.

داشته باشد، منتها این را به این تعبیر می‌گویند: بر زمان جز ذات باری[1] که علت زمان است تقدم ندارد. جز ذات باری و مجردات و شئون و صفات باری هیچ چیزی بر زمان تقدم ندارد. ولی تقدم آنها تقدم زمانی نیست چون خود آنها زمانی نیستند. حالا ببینیم که به چه دلیل؟ اولاً چرا این مطلب را با این تعبیر ذکر کرده‌اند؟

بیان متکلمین از حدوث زمانی عالم

متکلمین حدوث زمانی عالم را این طور بیان کرده‌اند: عالم حادث است زماناً. بعد گفته‌اند معنای حدوث زمانی چیست؟ حدوث زمانی یعنی تقدم عدم شیء بر وجودش. ما دربارهٔ چه شیئی می‌گوییم حادث است زماناً؟ شیئی که عدمش بر وجودش تقدم دارد از همین نوع تقدمی که متقدم و متأخر غیر قابل اجتماع هستند. وقتی که ما می‌گوییم زید حادث زمانی است یعنی وجود زید مسبوق است به عدم زید در زمان پیشین. پس باید ما به یک عدم متقدمی قائل باشیم. در مثل زید که جزئی از عالم است تقدم عدم زید بر وجود زید آنهم تقدم زمانی (یعنی تقدمٌ لا یجتمع المتقدم مع المتأخر) قابل فرض است، چرا؟ چون عدم زید از وجود اشیاء دیگر انتزاع می‌شود. قبل از وجود زید اشیاء دیگری از جمله زمان وجود داشته‌اند و در آن زمانی که اشیاء دیگر وجود داشته‌اند و خود زمان هم وجود داشته است [زید وجود نداشته است.] از آن‌جا ما عدم زید را انتزاع می‌کنیم. پس می‌گوییم عدم زید تقدم دارد بر وجود زید، ولی این تقدم عدم زید بر وجود زید به تبع این است که زمان و زمانیاتی قبل از زید وجود دارد که عدم زید به اعتبار آنها [بر وجود زید تقدم دارد. به عبارت دیگر] چون زمانی قبلاً وجود دارد، عدم زید تقدم زمانی دارد بر وجود زید.

متکلمین که قائل به حدوث زمانی عالم هستند ناچار حدوث زمانی [زمان را که جزئی از عالم است] همین طور باید تعریف کنند که زمان مسبوق است به عدم خودش. از آنها باید سؤال کنند و سؤال کرده‌اند: آیا این که شما می‌گویید وجود عالم مسبوق است به عدم خودش، به‌کدام سبق؟ به نوعی سبق که سابق و لاحق می‌توانند اجتماع وجود داشته باشند؟ اگر این را بگویید می‌شود حدوث ذاتی که همه به آن قائل‌اند. (حدوث دهری میرداماد هم تقریباً چنین چیزی خواهد شد.) بگوییم عالم که الآن وجود دارد، در مرتبهٔ قبل از وجودش معدوم بوده است. این که همان حدوث ذاتی است که فلاسفه هم قائل

---

۱. با عقول مجرده و کلمات الله التامّات که اینها هم به شئون باری بر می‌گردند.

هستند. ناچار آنها این را نگفته‌اند، این قدر توجه داشته‌اند، [بلکه گفته‌اند] عالم وجودش مسبوق است به عدمش نه به سبق رتبی و سبق علّی و معلولی بلکه به آن نوع سبقی که لایجامع السابق اللاحقَ، نظیر همان سبق عدم زید بر وجود زید، ولی در عین اینکه عدمش سابق بر وجودش است به آن سابقیتی که لایجامع السابق اللاحقَ، زمان وجود نداشته. اگر زمان وجود داشته باشد پس قبل از این زمان زمان بوده، در حالی که ما می‌خواهیم حدوث زمانی عالم را بگوییم که خود زمان هم جزئی از عالم است. می‌خواهیم بگوییم عالم با همهٔ اجزاء خودش که یکی از آنها زمان است حادثٌ بحدوثٍ که عجالتاً اسمش را حدوث زمانی گذاشته‌ایم. حادثٌ بحدوثٍ زمانی یعنی چه؟ می‌گویند یعنی حادثٌ بحدوثٍ که عدم شیء تقدم دارد بر وجودش تقدمی که لا یجامع المتقدم المتأخرَ. چون اگر بگویند تقدمی که متقدم مجامع می‌شود با متأخر، می‌شود حدوث ذاتی، ناچار چنین تقدمی گفته‌اند. پس معنای حرف آنها این است که یتقدم علی الزمان شیء غیر الزمان و هو عدم الزمان بتقدمٍ لا یجامع المتقدم المتأخرَ.

پس حرف قائلین به حدوث زمانی عالم به اینجا منتهی می‌شود که عدم عالم بر وجود عالم تقدم دارد تقدمی که متقدم با متأخر مجامع نیست در عین اینکه زمانی هم در کار نیست. پس عدم زمان بر خود زمان تقدم دارد از نوع تقدمی که مراتب زمان خودشان بر یکدیگر تقدم و تأخر دارند. آنوقت معنای [عنوان] این فصل روشن می‌شود. «لا یتقدم علی الزمان شیء الّا الباری» یعنی این سخن که متکلمین می‌گویند عالم حادث زمانی است پس عدم عالم بر عالم تقدم دارد آنهم نه تقدم ذاتی ـ که ما هم قبول داریم ـ بلکه آن نوع دیگر از تقدم، این سخن غلط است، لا یتقدم علی الزمان شیء «الّا الباری» یعنی الّا علتهای ایجادی‌اش؛ یعنی در اینجا جز تقدم ذاتی تقدم دیگری نداریم. پس این که [متکلمین] برای عدم عالم تقدمی بر وجود عالم قائل هستند آنهم تقدمی که متقدم با متأخر مجامع نیست، درست نیست. پس معنای عنوان فصل روشن شد.

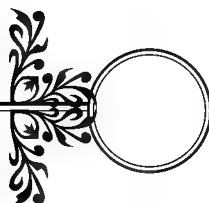
بیان غزالی

شک ندارد که اگر ما بخواهیم همان تعبیر متکلمین را در اینجا بیاوریم یعنی همان حرفی را که آنها گفته‌اند بگوییم و عالم را حادث زمانی بدانیم به این معنی که وجود عالم مسبوق است به عدم عالم، عدمی که مجامع با وجود عالم نیست، این را زود می‌شود رد کرد به همین بیاناتی که اینجا رد می‌کنند. غزالی مطلب را به صورت دیگر درآورده، می‌گوید اینها

یک نوع مجادله کردن است، یعنی اخذ کردن طرف به یک مطلبی است که او خـودش قبول کرده است. چه لزومی دارد که ما کلمه «حدوث زمانی» را بیاوریم و حدوث زمانی را هم این طور تعریف کنیم که حدوث زمانی یعنی تقدم عدم شیء بر وجود شیء، تقدمی که آن متقدم با متأخر اجتماع در وجود ندارد، که بعد بیاییم مانند متکلمین به یک عدم موهوم و یک امتداد موهوم قائل شویم و بگوییم زمان که قبل از عالم وجود نداشته ولی ذهن یک امتداد موهومی را فرض می‌کند و این عالم مسبوق به این امتداد موهوم است، که بعد فلاسفه چندین ایراد به آن وارد کنند. اصلاً مطلب را ما به شکل دیگری طرح می‌کنیم، می‌خواهید اسمش را حدوث زمانی بگذارید یا نگذارید، ما می‌گوییم بحث در این است که آیا زمان (گذشته‌اش و آینده‌اش، حالا بحث در گذشته‌اش است) از نظر گذشته متناهی است یا نامتناهی؟ همین طور که از نظر مکان درباره عالم بحث می‌کنیم. عین همین‌ها را نقض کرده، می‌گوید شما وقتی که می‌گویید عالم از نظر ابعاد متناهی است و قـائل بـه تناهی ابعاد هستید، در ماوراء این ابعاد چه می‌گویید؟ آیا می‌گویید چون عالم متناهی است پس در ماوراء این ابعاد عدم عالم در مکان وجود دارد، که در این صورت باید بگویید یک مکانی باید باشد تا عدم عالم در مکان اعتبار بشود. عین همین حرف را شما در زمـان بزنید. ما می‌گوییم حدوث زمانی به این معنا که این تعریف (سبق عدم الشیء علی وجود الشیء) صدق کند، دربارهٔ اجزاء عالم صادق است. سبق دارد عدم زید بر وجود زید سبقاً زمانیاً که لا یجتمع السابق مع اللاحق. این تعبیر و این تعریف [از حدوث زمانی] دربارهٔ عالم صادق نیست که بگوییم عدمش بر وجودش مقدم است به همین نحو. ولی ما نزاع سر لفظ نداریم که لفظ «حدوث زمانی» صادق است یا صادق نیست، بـحث مـا بـحث معنوی است که آیا عالم ازلی است یا ازلی نیست؟ آیا عالم ابتدا دارد یا ابتدا ندارد ولو اینکه دربارهٔ عالم این کلمه که «وجودش مسبوق است به عدمش» صدق نکند. شما چه دلیلی برای این مطلب دارید؟

بنابراین بیان غزالی یک بیان دیگر است ولی این حرفی که مرحوم آخوند می‌گوید، روی همان مبنای قبل از غزالی یعنی متکلمین دیگر است که آنها در حدوث زمانی عالم قائل‌اند به تقدم چیزی که آن چیز یک امتداد موهوم و یک عدم است (نه تقدم ذاتی بلکه تقدم غیر مجامع که مقدم با مؤخر در وجود مجامع نیست). شیخ هم همین عنوان (فی أنه لا یتقدم علی ذات الزمان و الحرکة شیء الّا الباری) را [به این مبحث] داده، ولی در زمان شیخ حرف غزالی اصلاً مطرح نبوده. اینجا حق این است که کسـی بـه مـرحـوم آخـوند

اعتراض کند، بگوید اگر شیخ چنین عنوانی را [به این مبحث] داده، در مقابل متکلمین زمان خودش بوده است که تا زمان شیخ مسئله بیش از آن مطرح نبوده. حق این بود که شما مسئله را با دید بالاتر که دید غزالی به حمایت از نظریه متکلمین بوده طرح می‌کردید. بله، روی آن دید تقدم چیزی غیر از [ذات باری] بر زمان به نحو تقدمی شبیه همین تقدم زمانی، لا یُعقل است، اما این مسئلهٔ دیگر را هم اینجا داریم؛ مگر اینکه مرحوم آخوند بگوید که ما فعلاً آن مسئلهٔ دیگر برایمان مطرح نیست، ما که در حدوث عالم بحث نمی‌کنیم، بحث ما در باب زمان است، می‌خواهیم این حرف را که گفته‌اند بر زمان چیز دیگری هم غیر از ذات باری تقدم پیدا می‌کند نفی کنیم، حالا ما در مقام اصل مطلب نیستیم. مگر چنین حرفی بزند و الّا تقریباً می‌شود گفت که این حرف مرحوم آخوند قابل نقد است. حالا در همان حدی که ایشان طرح کرده‌اند دو دلیل بر مطلب ذکر می‌کنند.



جلسهٔ پنجاه و ششم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و أیضا لو تقدم علی الزمان و الحرکة شیء هذا التقدم التجددی لکان عند وجوده عدمهما...»

بحث ما دربارهٔ این بود که «لا یتقدم علی ذات الزمان و الحرکة شیء الّا الباری». گفتیم که در واقع روح این بحث این است که زمان چه از نظر ابتدا و چه از نظر انتها ـ ولی فعلاً بحث مربوط به ابتداست ـ غیرمتناهی است یعنی زمان یک ابتدا ندارد، منتها در اینجا تحت این عنوان ذکر کرده‌اند که «لایتقدم علی الزمان الّاالباری» و سرّ اینکه تحت این عنوان ذکر شده است این است که در واقع می‌خواهند آن نظریهٔ متکلمین را رد کنند که متکلمین در باب حدوث زمانی عالم ـ به همین معنا که خودشان قائل هستند یعنی زمان و زمانیات ابتدا دارد ـ می‌خواهند امری غیر از ذات باری متقدم بر زمان قائل باشند که آن امر همان عدم عالم است یا گاهی امتدادی موهوم فرض می‌کنند. اینها هم در این فصل آن نظریه را رد می‌کنند و به همین جهت است که مطلب را تحت این عنوان ذکر کرده‌اند.

در جلسهٔ پیش عرض کردیم که در اینجا مطلبی بالاتر و بیشتر از آنچه که متکلمین گفته‌اند هست و باید ببینیم آن مطلب چیست. فصل بعد از این فصل تحت عنوان «ربط حادث به قدیم» است که تا اندازه‌ای از این موضوع خارج می‌شویم ولی دو فصلی که بعد از

آن فصل می‌آید کاملاً مربوط به این مطلب است و در آنجا که مخصوصاً احتجاجات کسانی را که برای زمان ابتدا قائل هستند نقل و رد می‌کنند وارد بحث می‌شویم. پس فعلاً بحث به سخن متکلمین محدود است و در این حد تقریباً جوابش هم تا حد زیادی سهل و آسان و ساده است.

روح بحث

عرض کردیم که روح بحث دربارهٔ حدوث زمانی عالم است که بحثی بوده مورد اختلاف فلاسفه و متکلمین. فلاسفه قائل به حدوث ذاتی عالم هستند نه حدوث زمانی عالم به این معنا که عالم در کل و مجموع خودش ـ که از جملهٔ آن مجموع خود زمان است ـ زماناً حادث است یعنی تمام این عالم با همهٔ ابعاض و اجزاء و همهٔ عناصر و مرکبات و همهٔ افلاک و غیر افلاک زماناً حادثند یعنی مسبوق به عدم زمانی هستند یعنی اینها با زمانشان مجموعاً مسبوقند به عدم زمانی که آن عدم نوعی تقدم دارد بر این وجود. فلاسفه منکر این مطلب بوده و هستند و معمولاً از دو راه وارد می‌شوند، یکی از راه برهان اِنّی به یک معنا، و یکی از راه برهان لمّی.

برهان انّی در رد حدوث عالم

در راه اول می‌گویند حدوث زمانی به این معنا که یک شیء حادث بشود بدون آن که هیچ سابقهٔ زمانی یا مادی برایش باشد، این که شیء از لاشیء مطلق شروع بشود یک امر ناممکن و محال است بلکه طبق اصل «کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها» و به تعبیر دیگر «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» هر حادثی استعداد وجودش قبل از خودش وجود داشته و نیز ماده‌ای که حامل استعداد اوست قبل از این وجود داشته و قهراً زمانی قبل از زمان حدوثش هم وجود داشته. این را یک اصل کلی می‌دانند و به هیچ حادثی (کل عالم یا جزئی از آن) که مسبوق به یک قوهٔ قبلی یعنی استعداد قبلی نباشد و ماده‌ای که حامل آن استعداد است و زمانی که آن ماده و آن قوه در آن زمان واقع باشند، به چنین حادثی قائل نیستند. از این جهت است که می‌گویند از طرف گذشته هر چه که ما به جلو برویم باز به حادثی قبل از حادثی و حادثی قبل از حادثی می‌رسیم.

متکلمین روی نظریه‌ای که در باب مناط احتیاج به علت دارند که می‌گویند اگر شیء زماناً حادث نباشد پس مستغنی و بی‌نیاز از علت است و این مساوی است با انکار

واجب‌الوجود، به شدت با این نظریه فلاسفه مخالف‌اند، منتها فلاسفهٔ قبل از مـلاصدرا ابعاض و اجزاء عالم را تقسیم می‌کردند به قدیم‌ها و حادث‌ها، می‌گفتند اعراض حـادثند زماناً واقعاً، صور عالم کون یا صور طبیعت[۱] حادثند زماناً واقعاً، نفوس نباتیه و حیوانیه و انسانیه حادثند، صور جمادیه حادثند، ولی ماده‌ای که این صور را قبول می‌کند قدیم است زماناً؛ همچنان که در عالم افلاک نه تنها مادهٔ افلاک را قدیم می‌دانستند، صور آنجا را هم که عبارت باشد [از نفوس افلاک][۲] قدیم می‌دانستند. پس به عقیدهٔ فلاسفه، عالم طبیعت دارای اجزائی حادث و اجزائی قدیم است. بعد که نظریهٔ حرکت جوهریه پیدا شد، طبق این نظریه همهٔ آن اموری هم که قدیم فرض می‌شد ـ مانند مادهٔ [عالم طبیعت] یا مادهٔ فلک یا صورت فلک ـ حدوث زمانی پیدا می‌کنند چون اصلاً ثبات در عالم نیست و نقطهٔ مقابل ثبات حدوث تدریجی است. حدوث تدریجی همیشه در عالم هست. پس عالم همیشه و دائماً در حال حدوث است، نه مطابق آنچه که متکلمین گفته‌اند عالم در یک «آن» حادث شده و بعد ثابت باقی مانده است و نه آنچنان که فلاسفهٔ قبل می‌گفتند بعضی از عـالم قدیم‌اند و بعضی از عالم در یک «آن» حادث می‌شوند و باقی می‌مانند، بلکه اصلاً بقایی و ثباتی در عالم نیست، عالم یک حدوث دائم است.

ولی این نظریه هم که قائل است به اینکه عالم حدوث دائم است، برای خودِ ایـن حدوث دائم ابتدا قائل نیست، نمی‌خواهد بگوید این حدوث دائم در یک «آن» شروع شده و ادامه پیدا کرده است، می‌خواهد بگوید هر چه که ما جلو برویم، پی در پی به حدوث قبل از حدوث و به حدوث قبل از حدوث می‌رسیم ولی هیچ وقت، نه در گذشته و نه در آینده و نه در حال، به یک قدیم نمی‌رسیم.

برهان لمّی

فعلاً ما در این فصل در مقام رد نظریه خاص متکلمین هستیم به همان معنا که متکلمین عالم را حادث زمانی و مسبوق به یک عدم قبلی می‌دانند. گفتیم که فلاسفه، هـم از راه عالم استدلال می‌کنند ـ به همین بیانی که عرض کـردیم ـ و هـم از راه مـبدأ عـالم، و بیشترین استدلالشان از راه مبدأ عالم است یعنی از راه واجب الوجود، یعنی از راه برهان

---

۱. عالم کون یعنی عالم طبیعت، به عقیدهٔ آنها مادون فلک.
۲. [افتادگی از نوار است.]

لمّی. می‌گویند فرضاً از نظر عالم این امکان وجود داشته باشد که حادث باشد یا قدیم (به آن معنا که آنها قدیم می‌گویند) ولی از ناحیه علت که ذات واجب‌الوجود است امکان این مطلب نیست، چرا؟ چون معنای این مطلب انقطاع فیض است. واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات و الحیثیات است یعنی همین طوری که ذاتُهُ واجب الوجود، او من حیث انه عالم واجب العلم و من حیث انه قادر واجب القدره و من حیث انه حیّ واجب الحیاة و من حیث انه مرید واجب الارادة و من حیث انه فیاض واجب الفیاضیه؛ یعنی هیچ صفتی در او به صورت امکان وجود ندارد که ذات واجب‌الوجود لا اقتضا باشد از داشتن و نداشتن آن صفت. اگر صفت نقص است ذات واجب‌الوجود ابا دارد از او، یعنی آن صفت برای او ممتنع است. اگر صفت کمال است آن صفت برای ذات او وجوب و ضرورت دارد، یعنی امکان ندارد از ذات او منفک باشد. بنابراین هیچ صفتی نیست که ذات واجب‌الوجود نسبت به آن صفت لا اقتضا باشد. مسئلهٔ فیّاضیت را هم همین طور می‌گویند که ذات واجب‌الوجود دائم الفضل و مستمر الفضل است، فضل او و فیض او همیشه بوده است و خواهد بود، و لازمهٔ سخن متکلمین این است که ما از ازل واجب‌الوجود را ممسک الفضل بدانیم بعد در یک محدوده‌ای او را فیاض و مُفضِل بدانیم و بعد از آن محدوده هم دوباره منع فضل و منع فیض کنیم. چنین چیزی امکان ندارد. این هم استدلال دیگری است که فلاسفه می‌کنند. در فصلهای بعد اینها را بیان می‌کنیم، فعلاً فقط برای روشن شدن عرض کردیم.

چون بحث با متکلمین است، در همان حد که متکلمین قائلند [فلاسفه بحث کرده‌اند. متکلمین معتقدند که] زمان و حرکت مسبوق‌اند به چیزی ولو آن چیز عدم خودشان باشد، مسبوق‌اند به عدمی که آن عدم بر وجودشان تقدم دارد، تقدمی که متقدم و متأخر غیر مجامع هستند. چون آنها چنین گفته‌اند اینها هم همان را رد می‌کنند و مسلّم رد کردن این نظریه خیلی ساده و آسان است؛ یعنی اگر ما قائل بشویم که زمان ـ و حرکت[1] ـ حادث است به معنی اینکه برای زمان عدمی فرض می‌شود که آن عدم تقدم دارد بر زمان، تقدمی که غیر مجامع است، جوابش خیلی ساده است؛ مرحوم آخوند همان برهانی را که در فصل شانزدهم تحت عنوان «کل حادث مسبوق بقوة و مادّة تحملها» ذکر

۱. حال یا زمان را اصل می‌دانیم و حرکت را منتزَع از زمان ـ که قول بعضی بوده است ـ یا حرکت را اصل می‌دانیم و زمان را مقدار حرکت می‌دانیم؛ به هر حال زمان و حرکت یک چیزند به یک معنا و غیر قابل انفکاکند به معنی دیگر.

کردند، با بیان بیشتر و مفصل‌تری در این فصل ذکر می‌کنند، که آنچه در اینجا ذکر کرده‌اند عیناً از **شفای** بوعلی اقتباس شده، یعنی این فصل تحت همین عنوان «لا یتقدم علی ذات الزمان و الحرکة شیء الّا الباری» فصلی است که در طبیعیات **شفا** هست با یک اختلاف تعبیر.

همان بحث را اینجا تکرار می‌کنند، می‌گویند که اگر زمان مسبوق به چنین عدمی باشد، می‌گوییم در ظرف آن عدمِ متقدم بر وجود که شما قائل هستید آیا زمان امکان وجود داشت یا نداشت؟ اگر بگویید در ظرف آن عدم امکانِ وجود نداشت، نقطه مقابل امکان ـ اگر امکان را امکان خاص بگیریم ـ وجوب و امتناع است. پس یا وجوب داشت یا امتناع. اگر وجوب داشت که باید وجود می‌داشت. ناچار مقصود نفی امکان عام است یعنی امتناع داشت. اگر بگوییم امتناع داشت، لازم می‌آید که زمان در ظرف عدم خودش ممتنع الوجود بوده، در ظرف وجودش امکان وجود پیدا کرده. این معنایش انقلاب ذات است. در فصل «موادّ ثلاث» ثابت شده که از یک ذات، ضرورت وجود (اگر واجب الوجود باشد)، امتناع وجود (اگر ممتنع الوجود باشد) و امکان وجود (اگر ممکن الوجود باشد) غیر قابل تخلف است؛ یعنی محال است که یک ذاتِ ممکن الوجود بالذات واجب الوجود بالذات یا ممتنع الوجود بالذات بشود. پس اگر شیئی ممکن الوجود بالذات است، در هر اعتباری او ممکن الوجود بالذات است، در ظرف عدم خودش هم ممکن الوجود بالذات است. اگر انسان، امروز موجود است و در یک میلیون سال پیش موجود نبوده است آن، ظرف عدم انسان است، انسان در ظرف عدم خودش هم ممکن الوجود بوده است نه اینکه در آن ظرف ممتنع الوجود بوده بعد ممکن الوجود شده. انقلاب ذاتی محال است.

بگوییم بسیار خوب، این در ظرف عدمش هم ممکن الوجود است. آنگاه می‌گویند آیا این امکانِ وجود یک امر قائم به ذات بود یا یک امر قائم به غیر به عنوان یک صفت که تعلق دارد به غیر؟ اگر بگویید قائم به ذات بود، قبلاً گفتیم که امکان نمی‌تواند به صورت یک جوهر موجود باشد، اگر به صورت یک جوهر باشد باید الآن هم که شیء موجود است امکانش یک جوهر باشد. این امکان به طور مسلّم حالت یک صفت را دارد آنهم از اضعف صفات از قبیل اضافات. پس اگر این شیء در ظرف عدم خودش امکان وجود داشته است این امکان مانند یک صفت در ظرف عدم وجود داشته، در این صورت ناچار نیازمند به یک موضوع است. پس باید این طور بگوییم: زمان و حرکت قبل از وجود خودشان امکان وجود داشته‌اند نه وجود، امکان وجودشان در یک موضوعی وجود داشت و ما می‌دانیم

موضوع حرکت و زمان جز جسم چیز دیگری نیست. پس اگر برای خود زمان قائل به حدوث زمانی بشویم بگوییم زمان حدوث زمانی دارد ـ و حرکت حدوث زمانی دارد ـ لازمه‌اش این است که قبل از آن که زمان وجود پیدا کند اجسام وجود داشت. معنایش این می‌شود که عالم یک وضع ماقبل زمان داشته است یعنی اجسام بوده‌اند بدون آن که زمان وجود داشته باشد[۱]. عالم در یک وضع ماقبل زمان وجود داشته است، یعنی در وضعی وجود داشته که فقط امکان زمان وجود داشته ولی بعد زمان حادث شده. زمان که حادث شد چگونه حادث شد؟ این دو وضع چرا پیدا شد؟ چرا در وضع قبلی زمان نبوده؟ یک حادث که الآن حادث می‌شود و در ظرف عدمش نبوده است آیا علت تامه‌اش در ظرف عدمش بود و با این حال خودش نبود؟ در این صورت انفکاک معلول از علت تامه لازم می‌آید که محال است. ناچار باید بگوییم علتش یا جزء علتش [مثلا] یکی از شرایطش نبوده. پس بگوییم در ظرف عدمش علت تامه‌اش وجود نداشت، مقارن با حدوثش علتش یا جزء علتش حادث شد. نقل کلام عیناً به خود آن علت یا جزء علت می‌کنیم، می‌گوییم آن علت یا جزء علت چرا در آن ظرف عدم زمان وجود نداشت؟ ناچار او هم معلل می‌شود به این جهت که بگوییم اگر وجود نداشت چون علتش وجود نداشت. نقل کلام به آن علت می‌کنیم. بعد لازم می‌آید [سلسلهٔ] علل غیرمتناهی که همه حادث باشند و به هیچ علت قدیم منتهی نشود (چون اگر به علت قدیم منتهی شود اشکال پیش می‌آید[۲]).

اولاً یک محال که در علل غیرمتناهی حادث لازم می‌آید و در سایر تسلسلها لازم نمی‌آید این است که اگر ما علل غیر متناهی حادث را ممکن بدانیم سؤالمان باز سر جای خودش هست چون تمام این حادثها را به منزلهٔ یک واحد می‌توانیم اعتبار کنیم و بگوییم تمام این علل غیرمتناهی حادث چرا حادث شد؟ چون فرض این است که شما می‌گویید در این «آن» علل غیرمتناهی حادث شد. خود علل غیرمتناهی حادث باز حادث است. از این می‌گذریم.

ثانیاً می‌گوییم این علل غیرمتناهی یا مجتمع‌اند یا متعاقب. اگر مجتمع باشند که

---

۱. حال، این که این مطلب به ادلّهٔ دیگر باطل است، ما فعلاً راجع به آن حرفها بحث نمی‌کنیم. این که جسم از زمان غیر قابل انفکاک است مسئله جداگانه است. ما فعلاً با متکلمین بحث می‌کنیم، به آن کار نداریم.

۲. [آن اشکال این است که قدیم زمانی از نظر متکلمین واجب الوجود است، در نتیجه تعدد واجب لازم می‌آید که باطل است.]

همان براهین امتناع تسلسل اینها را باطل می‌کند چون براهینی که در امـتناع تسـلسل داریم تسلسل امور مجتمعهٔ با یکدیگر را باطل می‌کند. ولی اگر این امور متعاقب باشند و بگویید زمانْ یک آنِ حدوث دارد، علت زمان در همان آنِ حدوثش حادث نیست که بعد بگویید [در ظرف عدم زمان موجود نبوده پس] علت آن چنین و علتِ علت آن چنین. او در آنِ قبل حادث شده. علت او چطور؟ باز علت او در آنِ قبل از او حادث شده؛ حال یا در آنِ قبل از او یا در زمان قبل از او، چون این را ما دو گونه بلکه سه گونه می‌توانیم تصور کنیم: یکی این که بگوییم علت زمان در آنِ قبل [از آنِ حدوث زمان] حادث شده است و علت او در آنِ قبل از این آن و علت او در آنِ قبل از این آن، همین طور آن به آن جلو برویم. دیگر این که بگوییم علت زمان در زمان قبل پیدا شده (حتی کلمهٔ زمان را بیاوریم) [و علت او در زمان قبل و...] ولی زمانهایی که از یکدیگر منقطع و جدا هستند. علت زمان یک زمان کوتاه (مثلاً یک هزارم ثانیه) داشته که زمانش هم مثل خودش حـادث است. علت آن علت هم یک زمان کوتاه داشته ولی بریده از آن زمان. علت آن علت هم باز یک قطعه زمان داشته بریده از آن زمان. این علتها یا آنیّ الحصول است یا زمانیّ الحصول. اگر آنیّ الحصول باشد هیچ مقدار ندارد. اگر زمـانیّ الحـصول بـاشد مـقدار دارد ولی مـقدار کوچک، اما زمانهایی منفصل و جدا از یکدیگر نه یک زمان متصل واحد.

هر دو حالت محال است. اما این که علت زمان در آنی باشد و علت او در آنِ دیگر که «آن»ها در کنار یکدیگر قرار بگیرند، همان مسـئله تـتالی آنـات است کـه ایـنها را جـزء لایتجزای زمان می‌گویند. براهین امتناع جزء لایتجزی، جزء لایتجزای متکلمین یـعنی اجزایی که نه طول دارند نه عرض و نه عمق یعنی نقطهٔ مکانی و نقطهٔ زمانی را باطل می‌کند. به عبارت دیگر براهین امتناع جزء لایتجزی تـرکب جسـم را از مـجموع نـقاط جوهری مکانی و ترکب زمان را از مجموع نقاط زمانی یعنی آنِ زمـانی بـاطل مـی‌کند. اشتباه است اگر ما خیال بکنیم زمان یعنی مجموع «آن»ها کـه در کـنار یـکدیگر قـرار گرفته‌اند. آنی که ما در مورد زمان می‌گوییم یک امر اعتباری است. زمان در ذات خودش یک امر متصل است و «آن» (یعنی حد میان دو کمیت) اعتبار می‌شود. «آنِ» به معنای ذرات کوچک زمان ـ که محال است ـ چیزی است که اگر قائل به او شویم او منشأ زمان است یعنی زمان از او درست شده. «آن» به معنایی که ما قبول داریم یک امر اعتباری است و متفرع بر وجود اتصالی زمان است یعنی بعد از آنکه زمان را به صورت یک امر متصل واحد قبول می‌کنیم، می‌پذیریم که برای زمان اعـتبار مـی‌شود «آن» یـعنی ایـن

چیزی که در ذات خودش هیچ تقطیعی ندارد ولی ما مثلاً یک ساعت را در نظر می‌گیریم، آن حد وسط این یک ساعت را که سر نیم ساعت است می‌گوییم آنی که این یک ساعت تنصیف می‌شود. آن «آن» در خارج وجود ندارد ولی ما اعتبار می‌کنیم همین طوری که در اجسام میان دو قطعه از یک خط یک نقطه اعتبار می‌کنیم. هر دو حالت محال است، هم این که قائل بشویم این علل در آنات متتالی و متوالی به وجود آمده، که تتالی آنات است، هم در زمانهای منقطع و بریده بریده، به دلایلی که در محل خودش ثابت شده است که زمان یا وجود ندارد یا اگر وجود داشته باشد به صورت متصل واحد وجود دارد.

بله، یک سخن دیگر می‌توانید بگویید و آن این که: این زمان که وجود پیدا کرد علتش وجود پیدا کرد ولی در زمان قبل و علت علتش هم در زمان قبل و علت علتش هم در زمان قبل و... ولی این زمانها مجموعاً یک واحد متصل را تشکیل می‌دهند. می‌گوید این که خلاف مدعاست. پس شما همان زمانی را که انکار می‌کردید، وجودش را قبول کردید. شما می‌خواهید بگویید که زمان به این معنا که ما می‌گوییم[1] حادث است و قبل از این زمان زمانی نیست. پس اگر شما قائل به زمانی قبل از این زمان شدید، همان چیزی را که نفی می‌کردید اثبات کردید. آن همان است که ما هم قبول داریم که قبل از هر زمانی زمان وجود دارد. بنابراین ما نمی‌توانیم برای زمان عدمی قائل باشیم که آن عدم تقدم دارد بر زمان، آنهم تقدمی که متقدم و متأخر با یکدیگر قابل جمع نیستند.

این، خلاصهٔ این برهان و استدلال بود. بعد می‌رود دنبال مطالب دیگری که به اصل مطلب مربوط نیست، می‌گوید بنابراین بر زمان جز ذات واجب تعالی و امر واجب تعالی و کلمهٔ «کُنْ» و آنچه که ما آن را «عالم امر» می‌نامیم چیز دیگر تقدم ندارد.

در فصل ۱۶ عرض کردیم این برهان برهانی است که از شیخ رسیده است، هم در **شفا** و هم در **اشارات**. در زمان شیخ اصطلاح «امکان استعدادی» نبوده و به این معنی هم آنچنان که متأخرین توجه کرده‌اند توجه نشده بوده؛ امکان استقبالی بوده است که امکان استقبالی با امکان استعدادی فرق دارد و متأخرین میان ایندو فرق می‌گذارند، امکان استقبالی را در منطق ذکر می‌کنند و امکان استعدادی را در فلسفه. تا آنجا که ما تتبع کرده‌ایم اول کسی که اصطلاح «امکان استعدادی» را به کار برده شیخ اشراق بوده است.

---

۱. [یعنی حدوث زمانی]

مناقشه در این برهان

در اینجا این حرف گفته می‌شود که شیخ میان امکان استعدادی و امکان ذاتی ـ کـه در فلسفه‌اش ایندو تفکیک نشده بوده ـ خلط کرده است[۱]. شیخ در برهان خودش این طور می‌گوید: اگر ما برای زمان عدمی قائل باشیم که آن عدم تقدم دارد بر وجود زمـان، در ظرف آن عدم آیا زمان ممکن است یا واجب یا ممتنع؟ واجب و ممتنع که نمی‌تواند باشد، پس ممکن است و اگر ممکن است این امکان جوهر است یا عرض؟ جوهر که نیست، عرض است؛ پس باید قائم به محل و موضوعی باشد.

جواب می‌دهند که این امکانی که در مقابل وجوب و امتناع واقع می‌شود امکان ذاتی است و امکان ذاتی را خود شما که شیخ هسـتید مـی‌گویید امـری است مـعقول و ـ بـه اصطلاحی که بعد متأخرین گفته‌اند ـ ظرف عروضش ذهن است و ظرف اتصافش خارج، یعنی در خارج عارض بر شیء نمی‌شود:

فـمثل شـیئیة أو امکـان   معقول ثانٍ جا بمعنیً ثان

خود فلاسفه برهان اقامه می‌کنند که امکان در خارج عارض بر شیئی نمی‌شود، آن [که عارض می‌شود] امکان ذاتی نیست، [امکان ذاتی] یک انتزاع و اعتبار عقل است. نه این است که شیئی در خارج هست که آن شیء در خارج متصف به امکان وجود می‌شود. نه خود ذات ماهیت در ظرف خارج معروض امکان است و نه آن امکان ذاتی که ما به ماهیت نسبت می‌دهیم به صورت یک صفت در موضوع قبلی وجود دارد. آن چیز دیگری است، فقط اشتراک لفظی با امکان ذاتی دارد که به آن «امکان استعدادی» می‌گوییم.

بنابراین اینجا اصل این برهان خدشه بر می‌دارد و ـ در فصل ۱۶ هم عرض کردیم ـ از جمله چیزهایی که در کلمات مرحوم آخوند لااقل یک تضاد و تناقض ظاهری مشاهده می‌شود راجع به همین مطلب است که آیا امکان استعدادی نوع خاصی از امکان ذاتـی است، پس واقعیت اینها دو چیز نیست؟ یا نه، امکان استعدادی با امکان ذاتی فقط تشابه لفظی دارند و اشتراکشان اشتراک [لفظی است؟] مرحوم آخوند در بعضی کلماتش در باب «مواد ثلاث» به همین عنوان [یعنی اشتراک لفظی امکان ذاتـی و امکـان اسـتعدادی] تصریح می‌کند؛ بابی دارد دربارهٔ این که اطلاق امکان بر امکان استعدادی و امکان ذاتی به اشتراک لفظی و اسمی است، بعد هم ادلّهٔ زیادی می‌آورد، که در **منظومه** هم همین آمده

---

۱. البته در کلمات مرحوم آخوند هم اشاره به این مطلب بود؛ عرض خواهم کرد.

است. می‌دانید که در **منظومه** یک باب باز شده تحت این عنوان که امکان ذاتی و امکان استعدادی فقط اشتراک در لفظ دارند، مثل «شیر» و «شیر» است، شیر مایع و شیر بیابانی که از نظر معنا با یکدیگر وحدت ندارند. ولی در بعضی کلمات دیگر مرحوم آخوند ایشان اصرار دارد که امکان استعدادی را در واقع نوعی از امکان ذاتی تلقی کند و بگوید که امکان ذاتی در مادیات همان امکان استعدادی است.

به هر حال این خدشه و مناقشه به این برهان به این صورت وجود دارد. آیا این برهان را می‌شود از این مناقشه نجات داد یا نمی‌شود، یا از راه دیگری می‌توان استدلال کرد یا نمی‌توان، ما در فصل ۱۶ بحث کرده‌ایم و حتی [درباره این که] راه دیگری که بهتر از این راه است برای این مطلب می‌شود ذکر کرد، در فصل ۱۶ مطلب را ذکر کردیم.

ربط حادث به قدیم

مطلب دیگر: بعد از این فصل، فصل «ربط حادث به قدیم» می‌آید و مرحوم آخوند آن فصل را بعد از این فصل ذکر کرده. چون در **شفا** در ذیل همین بحثِ «لایتقدم علی الزمان الّا الباری» بحث «ربط حادث به قدیم» را آورده، ایشان هم در همین جا به عنوان فصل جدید آورده‌اند. این استدلال که در اینجا به صورت ردّ نظریه متکلمین در باب بدایت زمان و مسبوق بودن زمان به عدم قبلی آورده می‌شود عین همان استدلال است که در «ربط حادث به قدیم» به شکل دیگری مطرح می‌شود. در باب «ربط متغیر به ثابت» هم وعده دادیم که در فصل «ربط حادث به قدیم» مفصل‌تر صحبت کنیم (ان شاء الله بلکه چنین توفیقی پیدا کنیم). ربط حادث به قدیم، خودش یک مسئلۀ مشکل و معضلی در فلسفه است و آن این است: از طرفی ما می‌دانیم که انفکاک معلول از علت تامه محال است (این خودش یک معما به وجود می‌آورد) و جای بحث در آن نیست. اگر علت تامۀ شیئی وجود داشته باشد محال است که معلولش وجود پیدا نکند. با این مقدمه، تکلیف حادثها در این عالم چه می‌شود؟ این امر حتی توقف بر این هم ندارد که ما قائل به واجب‌الوجود بالذات ـ به این معنا که ما قائل هستیم ـ باشیم یا نباشیم. به هر حال اشکالی هست؛ حادثهای عالم روی این قاعده چه تکلیفی پیدا می‌کنند؟ لازم نیست ما زمان را مورد بحث قرار بدهیم. الف در این «آن» حادث شد. می‌گوییم این الف چرا در این «آن» حادث شد؟ چرا در «آن»های قبل، در زمانهای قبل مثلاً هزار سال قبل به وجود نیامد؟ آیا در هزار سال قبل علت تامه‌اش وجود داشت و وجود پیدا نکرد یا علت تامه‌اش وجود

نداشت؟ اگر علت تامه‌اش وجود داشت که محال بود وجود پیدا نکند چون انفکاک معلول از علت تامه لازم می‌آید. ناچار باید بگوییم علت تامه‌اش وجود نداشته، اگـر هـم جـزء علتش وجود داشته علت تامه وجود نداشته. می‌آییم سراغ آن جزء علتی که وجود نداشته، می‌گوییم پس الف که در این «آن» حادث شد برای این بوده که علتش در این «آن» تمام شده است و به عبارت دیگر جزء اخیر علت تامه‌اش در این «آن» حادث شده. نقل کلام می‌کنیم به آن جزء اخیر علت تامه، او چرا در این «آن» حادث شد، در هزار سـال قـبل حادث نشد؟ لابد علتی دارد. محال است یک شیء بلا علت وجود پیدا کند، اگر این امر ممکن بود در خود معلول این حرف را می‌گفتیم و نظام علت و معلول دیگر در عالم نبود. پس نقل کلام می‌کنیم به علت این حادث که چرا در هزار سال قبل وجود پیدا نکرد؟ اگر باز بگویید علت این علت وجود داشت و این وجود پیدا نکرد، انفکاک معلول از علت تامه است، [و اگر بگویید] وجود نداشت و علت این علت در این «آن» حادث شد، باز نقل کلام به آن علت می‌کنیم. همین طور نقل کلام به علتِ علت می‌کنیم. حتی اگر غیر متناهی علت حادث فرض کنیم باز نمی‌تواند مسئله را توجیه کند چون باز سؤال باقی است که ـ به تعبیر مرحوم آخوند ـ این غیر متناهی حادث چرا حادث شده است[1]؟ یعنی آخرش باید به یک علت قدیم برسیم و تازه به علت قدیم که برسیم اشکال حل نمی‌شود، زیرا عـلت، قدیم و معلول حادث می‌شود و در این صورت انفکاک معلول از علت تامه لازم می‌آید. پس چگونه ما می‌توانیم مطلب را توجیه کنیم؟

حرکت و زمان، رابط میان حادث و قدیم

اینجاست که فلاسفه رسیده‌اند به آن نظریهٔ خیلی دقیق که میان حادث و قدیم باید یک رابط وجود داشته باشد، رابطی که قدیمٌ من جهةٍ حادثٌ من جهةٍ، از آن حیث که قـدیم است مربوط می‌شود به علت قدیم و از آن حیث که حادث است علت است برای حوادث جدید. در عین حال این دو حیثیت، جدا از یکدیگر هم نمی‌تواند باشد یعنی آنچه که رابط میان حادث و قدیم است نمی‌تواند مرکب از دو حیثیت باشد چون اگر مرکب باشد اشکال عود می‌کند. اگر مرکب باشد از جزء قدیم و جزء حادث، در جزء حادث عین همین حرف

۱. البته بحثی است در باب تسلسل که آیا در مجموع می‌شود این قانون را جاری کرد یا نه.

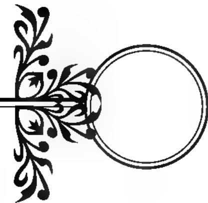
می‌آید. اگر مرکب باشد، با غیر مرکب فرق نمی‌کند. آنچه که خیلی خیلی ظریف و لطیف است این مطلب است که آن رابط در عین اینکه بسیط است دو وجهه‌ای و دو حیثی است، در کمال بساطتش دو حیثی است، که قدما می‌آمدند حرکت را [در نظر می‌گرفتند،] منتها دنبال یک حرکت دائم می‌گشتند چون رابط باید یک حرکت دائم باشد و آن حرکت دائم را حرکت وضعی فلک می‌دانستند، می‌گفتند حرکت وضعی فلک است که رابط است. مرحوم آخوند گفت آن رابط، حرکت وضعی نیست حرکت جوهری است، گو اینکه ایشان هم بیشتر دنبال حرکت جوهری فلک می‌رود ولی به هر حال می‌گوید آن رابط باید حرکت جوهری باشد.

پس این استدلالی که در اینجا می‌آید همان استدلالی است که در آنجا گفتند، چون این بحث راجع به حدوث زمان است آن بحث در باب حدوث هر حادثی. این را فقط برای توضیح عرض کردم. استدلال عیناً همان استدلال است و بالاخره زمان می‌تواند آن را حل کند و به معنی صحیح‌تر آن چیزی که زمان از او انتزاع می‌شود، به قول قدما حرکت وضعی فلک و به قول مرحوم آخوند حرکت جوهری فلک یا حرکت جوهری عالم. پس حدوث حادثات فقط با زمان یعنی با حرکتی که منشأ انتزاع زمان است قابل توجیه است. حدوث خود زمان امکان ندارد که قابل توجیه باشد. پس چاره‌ای نداریم جز اینکه زمان را همان چیزی بدانیم که دارای دو چهره یا دو وجهه است، از حیثی قدیم و از حیثی حادث است، که این جهت را خیلی تصریح نکرده‌اند.

متن اسفار

(همراه توضیحات استاد هنگام تدریس)

فصل ۲۵



فی توضیح ما ذکرنا فی تحقیق الحرکة الکمیة

إعلم أنَّ کلّ ما یتقوم ذاته من عدة معان[۱] فله تمامیة بما هو کالفصل الأخیر[۲] له، فتعینه محفوظ مادام فصله الأخیر متعیّن، و باقی المقومات لماهیة[۳] من الأجناس والفصول الّتی هی من لوازم وجوده[۴] و أجزاء ماهیته غیرمعتبرة فیه علی الخصوص[۵]، فتبدّلها

---

۱. یعنی ماهیتش از چند معنا تشکیل می‌شود که آن معانی قهراً باید به صورت اجناس و فصول باشد. پس بحث ما دربارهٔ مرکبهایی مثل مرکبات خارجی یا مرکبات اعتباری نیست.

۲. تمامیت ذات به فصل اخیر است، یعنی اگر فصل قریب محفوظ باشد، ماهیت شیء محفوظ است ولو اینکه اجناس قریب و بعید و فصول بعید آن محفوظ نباشد. البته این بحث که آیا فصول دیگر (غیر از فصل اخیر) تبدیل به اجناس می‌شوند یا خیر، در اینجا مطرح نمی‌شود.

۳. «لماهیة» صحیح نیست، «لماهیته» صحیح است.

۴. عبارت «لوازم وجوده» در اینجا بر مبنای اصالت وجود است که بر اساس آن، ماهیت از لوازم وجود است یعنی ماهیت از وجود، انتزاع و اعتبار می‌شود و فقط یک فرد اصالت وجودی می‌تواند چنین تعبیر کند. فرد اصالت ماهیتی هرگز نمی‌گوید اجزای ذات شیء از لوازم وجود شیء هستند.

۵. یعنی هر مصداقی از آن باشد تفاوتی ندارد.

لایقدح فی بقاء ذاته[1] فالاتصال و قبول الأبعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنی الّذی هو به مادة، و هو فی ذاته نوع برأسه. و له قوة کالهیولی الأولی إذ هی قوة الاتصال و مقابله، و تمامیّته هو کونه بالفعل و تبدّله یوجب تبدّل الجسم بما هو جسم فقط[2]، و کذلک النامی فصل للجسم النامی و به تمامیة ذاته، و لیس تمامیته بمجرد الجسمیة بل هی مبدء قوته و حامل إمکانه، فلا جرم تبدل أفراد الجسمیة لایوجب تبدل ذات الجوهر النامی[3] لأنها معتبرة فیه علی وجه العموم و الاطلاق لا علی وجه الخصوصیة و التقیید.

و هکذا حکم الحیوان و تقومه من النامی و الحسّاس، و کذا کل ما یتقوم وجوده من شیء کالمادة و من شیء کالصورة مثل الانسان بحسب نفسه و بدنه[4]؛ فالنامی إذا تبدّلت مقادیره فعند ذلک یتبدل جسمیته بشخصها[5] و لا یتبدل ذاته و جوهره النامی بشخصه، فهو بما هو جسم طبیعی مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول، و بما هو جسم طبیعی نامٍ[6] لم ینعدم شخصه لا هو و لا جزؤه لأنَّ ما هو جزؤه لیس إلّا مطلق الجسمیة[7] فی أیّ فرد تحققت علی الاتصال الوجودی[8]، و علی هذا القیاس حکم بقاء الحیوان ببقاء الجوهر الحساس فیه و هو نفسه الحسّاسة؛ ففی سن الشیخوخة یزول کثیر

---

۱. چنان‌که گفتیم مرحوم آخوند از این مقدمات نتایجی درباب معاد جسمانی می‌گیرد و اندکی بعد هم به آن اشاره می‌کند.
۲. جسمیت به اعتبار جنسیتش در ضمن نامی باقی است ولی به اعتبار ماده بودنش از بین رفته است.
۳. تبدل افراد جسمیت موجب تبدل «جسم بما هو جسم» می‌شود به اعتبار اینکه مستقل است (یعنی جسم بما هو مادة)، اما موجب تبدل «جسم بما هو جسم نام» نمی‌شود.
۴. با رفتن یک بدن بالخصوص، شخصیت محفوظ است ولی اگر نفْس زایل شود حقیقت انسان از بین می‌رود. پس شیئیت شیء به خصوصِ صورتش هست ولی به خصوصِ ماده‌اش نیست.
۵. چون مقدار اگر چه عرض جسم است ولی چون عرض تحلیلی است وجودش در خارج با وجود جسم یکی است. عوض شدن مقدار مساوی با عوض شدن جسمیت است. همین مطلب است که برای بوعلی مشکل ایجاد کرده و از حل آن درمانده است که حرکت چگونه در کم صورت می‌گیرد و حال آنکه فرق کم با خود جسم فرق تحلیلی و ذهنی است؛ چگونه امکان دارد که جسم باقی باشد و کم آن تغییر کند؟
۶. در این حالت جسم به عنوان جنس اخذ شده است.
۷. یعنی جسمیت به نحو لابشرط.
۸. نه اینکه فردی برود و فردی جای آن را بگیرد که در کون و فساد چنین است.

من القوی النباتیة و الشخص بعینه باق.

فاذا أحکمت هذه القاعدة و تقررت لدیک[۱] فقد علمت بوجود الحرکة فی الکم، و

---

۱. مرحوم آخوند در اینجا مطلبی در باب حرکت کمّی می‌گوید. حکما قائل هستند که حرکت کمّی دو نوع است. نوع اول یا به نحو نمو است و یا به نحو ذبول. در حالت دوم که یک نوع حرکت تنقصی است نباتات و حیوانات کوچک می‌شوند و تنقص پیدا می‌کنند. نوع دوم حرکت کمی، تخلخل و تکاثف است. دربارهٔ تخلخل و تکاثف قبلاً به طور مختصر بحث کردیم. تخلخل یعنی ازدیاد مقدار جسم و تکاثف یعنی تنقص و کاهش مقدار جسم.

هر یک از تخلخل و تکاثف دو جور است: حقیقی و مجازی. اگر جسمی را بکشیم و حجم آن زیاد شود، این تخلخل واقعی نیست زیرا درون شیء خُلل و فُرَج وجود دارد[و با کشیدن آن این خلل و فرج بیشتر شده است.] همچنین اگر تحت فشار، جسمی مثل پنبه را کوچک کنیم تکاثف واقعی نیست و در واقع از خلل و فُرج آن کاسته شده است. مثال پنبه یک مثال عامیانه است؛ درواقع همه چیز قابل تخلخل و تکاثف است. اگر آهنی را با پتک بکوبیم و این آهن از یک طرف فرورفتگی پیدا کند، بدون اینکه از طرف دیگر برآمدگی پیدا کند، این هم باز تکاثف واقعی نیست زیرا در اینجا هم برخی خلأهای موجود پر شده است. اینها محل بحث نیست.

این مسئله در میان قدما مطرح بوده است که آیا ممکن است جسم تخلخل واقعی و تکاثف واقعی پیدا کند؟ بحثی که فلاسفه می‌کنند یک بحث کلی است و آن این است که آیا امکان دارد که یک جسم [مسْمت] و توپر واقعی بر حجمش افزوده شود، بدون اینکه از خارج چیزی بر آن اضافه شود؟ همچنین آیا ممکن است یک جسم توپر واقعی بدون اینکه چیزی از آن کم شود از حجمش کاسته شود؟ مثل اینکه عالم را کوچک کنیم بدون اینکه چیزی از آن برداریم (قدما قائل به خلأ در عالم نیستند) و عالم را بزرگ کنیم بدون اینکه چیزی از خارج بر آن بیفزاییم.

حکما مدعی هستند که هم تخلخل واقعی ممکن است و هم تکاثف واقعی. تخلخل و تکاثف [واقعی] نوعی حرکت کمی است اما با نمو و ذبول فرق می‌کند. در نمو و ذبول شیء نامی تغذیه می‌کند، یعنی از خارج ماده‌ای می‌گیرد. البته این طور نیست که آن امر خارجی به همان نحو ضمیمه شود مثل گندمی که از بیرون می‌آورند و در انبار می‌ریزند، بلکه قوهٔ نامیه آن مادهٔ خارجی را در درون خودش به جسم دیگری تبدیل می‌کند و حتی صورت جسمیهٔ آن را می‌گیرد و صورت جسمیهٔ جدید به آن می‌دهد. پس این جسم را با نوعی تغییر دادن جزء خودش می‌کند. وقتی هم که ذبول پیدا می‌کند باز قسمتی از درون خودش را بیرون می‌دهد و واقعاً کوچک می‌شود.

مرحوم آخوند می‌گوید موضوع در همهٔ حرکتهای کمّی یک چیز نیست. موضوع در تخلخل و تکاثف «جسم بما هو جسم» است که تغییر کمّی پیدا می‌کند. پس موضوع در اینجا هیولای اولی است. در نمو و ذبول «جسم بما هو نامٍ» است که رشد و زوال پیدا

←

أنّ الموضوع فی النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعی[۱]، و أمّا فی التخلخل و التكاثف فهی الهيولی الأولی. و علمت أيضاً أنّ جوهريات الأشياء الواقعة فی عالم الكون و هو جملة ما فی عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحفظاً فيها شیء كالأصل و العمود، و هو كوجود الفصل الأخير فی الطبائع المركبة لأنّ وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعانی المسمّات بذاتيات هذا النوع الّتی تثبت لانواع أخری موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية؛ فمبدء الفصل الأخير للنوع الكامل كالانسان مثلا له كمالية فی الوجود يوجد له مجتمعة كلّ ما يوجد فی الأنواع الّتی دونها فی الفضيلة الوجودية متفرقة لأنّ هذا تمام تلك الأنواع و تمام الشیء مشتمل عليه مع ما يزيد.

و نحن لمّا حكمنا بوجود الحركة الذاتية فی جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا أيضاً بأنّ لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهراً عقلياً ثابتاً كالأصل[۲]، و جوهراً يتبدل وجوده، و نسبة ذلك الجوهر العقلی إلی هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلی النقص و نسبة الأصل إلی الفرع، والله أقرب إلينا من كلّ قريب[۳]. و تلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء و أشعة للنور الأول الواجبی لأنها صور ما فی علم الله، و ليست لها وجودات مستقلة بأنفسها لأنفسها و إنما هی وجودات متعلقة الذوات بالحق. مثال ذلك الصور العلمية الّتی توجد فی أذهاننا، و لهذا ذكرت الحكماء أنّ المحسوس بما هو محسوس وجوده فی ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس، و المعقول بما هو معقول وجوده فی نفسه وجوده للجوهر العاقل[۴]، و ذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين و العلماء الراسخين و إن اشمئز عنه طبائع القاصرين[۵]، و موضع بيانه

← می‌كند. موضوع در اين حالت هيولای مجسم يعنی هيولای ثانيه است. پس در تخلخل و تكاثف، جسم مطلق «مافيه الحركه» است و موضوع هيولی است ولی در نمو و ذبول، موضوع هيولی نيست بلكه خود جسم مطلق است كه در مراتب خودش حركت می‌كند. جسم مطلق به يک اعتبار موضوع است و به اعتبار ديگر از مراتب حركت.

۱. يعنی در اين حالت هيولای اولی موضوع نيست.
۲. مراد همان «مثال افلاطونی» است.
۳. منظور اين است كه همهٔ اينها مراتب است و اين مراتب محاط به ذات پروردگار هستند. اين اشاره برای اين است كه كسی استنباط شرک آميز نكند و عبارات بعدی تا «فلنرجع» برای رفع چنين توهمی است.
۴. از همين راه اتحاد عاقل و معقول را اثبات می‌كند.
۵. مقصود، منكرين اتحاد عاقل و معقول است.

موضع آخر.

فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول: الحق أنّ الحركة كما يجوز فى الكم و الكيف يجوز فى الصّور الجسمانية، و كما أنّ كلّاً من هذه الأعراض القارة و غير القارة المسمات بالمشخّصات[۱] معتبرة فى بقاء الجسم الطبيعى على وجه غيرمعتبرة على وجه آخر[۲]، إذ الباقى من كلّ واحد منها فى موضوع الحركة قدر مشترك فى ما بين طرفين[۳] و المتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة؛ فكذا الحال فى الجوهر الصورى، و كما[۴] أنّ للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمرّاً متصلاً بين المبدء و المنتهىٰ[۵] منحفظاً وحدته بواحد بالعدد[۶] كمعروض السواد، و واحد بالابهام[۷] و هو مطلق سواديته، و المجموع هو الجسم الأسود الّذى هو موضوع هذه الحركة[۸] ـ فإنّ المتحرك فى السواد لابدَّ أن يكون جسماً أسود لاغير و له حدود مخصوصة غيرمتناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى و الماهية عندهم ـ فكذلک للجوهر الصّورى عند استكماله التدريجى كون واحد زمانى مستمر باعتبار و متصل تدريجى باعتبار و له حدود كذلک[۹]. و البرهان على بقاء

۱. اینکه می‌گوید «المسماة بالمشخِّصات»، اشاره است به همان مطلبی که عرض کردیم که ایشان این امور را مشخص نمی‌داند بلکه آنها را لوازم و اَمارات تشخص می‌شمارد.

۲. جسم بدون این مشخصات وجود ندارد و در عین حال این مشخصات عوض می‌شوند، زیرا چنان‌که گفتیم این مشخصات، با عرض عریض، یعنی علی وجه العموم معتبرند.

۳. «طرفین» همان حدین است که توضیح دادیم. همان طور که مزاج نباید از بین الحدین خارج باشد، در اینجا هم همین طور است.

۴. از اینجا وارد یک مطلب اساسی می‌شود.

۵. سواد، چنین فرد شخصی زمانی‌ای دارد و اگر نداشته باشد از وحدت موضوع کاری ساخته نیست.

۶. باید گفت به قول آقایان چنین است نه از نظر مرحوم آخوند. چون وجودش قائم به یک واحد بالعدد است که همان معروضش است، قهراً باید بگوییم وحدتش هم محفوظ به آن است.

۷. یعنی در عین اینکه مراتب متعدد فصلی را طی می‌کند یک جنس واحد در همهٔ اینها موجود است.

۸. «جسم اسود» در سواد حرکت می‌کند و سوادی که در موضوع اخذ شده «سوادٌمّا» است.

۹. یک اشکال عبارتی در اینجا وجود دارد. مرحوم آخوند در چند سطر قبل چنین گفت: «کما أن للسواد عند اشتداده فرداً شخصیاً زمانیاً متصلاً... و المجموع هو الجسم الأسود

←

الشخص هنا كالبرهان على بقاء الشخص هاهنا فإنّ كلا منهما متصل واحد زمانى، و المتصل الواحد له وجود واحد، و الوجود عين الهوية الشخصية عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ فى الحكمة[۱]، ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة[۲] كان الحكم بأنّ السواد فى اشتداده غير باق حقاً[۳]، و كذا فى الصورة الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلک[۴]، و السر فيه ما مرّ من أنّ الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل[۵]، و هو متعين بذاته و قد يكون ذامقامات و درجات بهويته و وحدته[۶] و له بحسب كل مقام و درجة صفات ذاتية كلية[۷]، و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة[۸] منتزعة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد.

تفريع: فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أنّ الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخّص بتشخصها.

بحث و تحصيل[۹]

و لعلّک تقول ايراداً على ما ذكرناه من أنّ الفاعل القريب لكل حركة و كل فعل جسمانى

← الذى هو موضوع هذه الحركة»، و در اينجا مى‌گويد «فكذلک للجوهر الصورى...» كه عطف به جملهٔ قبل است. انتظار اين است كه بعد از آن عبارت بگويد كه براى جوهر هم يک فرد زمانى متدرج وجود دارد و موضوع در اينجا ماده است با صورت جوهرى اما صورةٌمّا، ولى ايشان اين مطلب را به طور كامل بيان نمى‌كند.

۱. يعنى آنها كه اصالت وجودى نيستند قدم راسخى در حكمت ندارند.

۲. نكتهٔ اساسى در اينجاست.

۳. يعنى موضوع در توجيه بقا و وحدت عددى در حركتِ در سواد كافى نيست.

۴. يعنى چنين نيست كه متصل واحد نباشد؛ يعنى متصل واحد است.

۵. يعنى فقط بنا بر اصالت وجود است كه مى‌توان اين مطلب را توضيح داد. بنا بر اصالت ماهيت چاره‌اى نداريم جز اينكه افراد را آنى بالفعل بدانيم و به فرد متصل قائل نشويم. در اين صورت، گذشته از اينكه لازم مى‌آيد امور غيرمتناهى منحصر بين حاصرَيْن باشد، وحدت حركت هم محفوظ نمى‌ماند.

۶. در مورد حركت اين طور است.

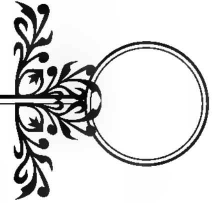
۷. يعنى از هر مرتبه‌اى ماهيتى انتزاع مى‌شود.

۸. در عين اينكه خودش از آن جهت كه وجود است وحدت دارد از نظر ماهيت، به تعداد غيرمتناهى ماهيت از آن انتزاع مى‌شود ولى همه بالقوه‌اند.

۹. [چنان‌كه پيداست استاد در پايان تعداد اندكى از جلسات از جمله جلسهٔ مربوط به اين بخش، تطبيق درس بر متن را به حضار واگذار كرده‌اند.]

هو الطبيعة لا غير أنه لو استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب أن لايحدث إعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها، و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة و المرض.

فاعلم و تيقن أنّ الطبيعة الّتى هى قوة من قوى النفس الّتى تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هى غيرالطبيعة الموجودة فى عناصر البدن و أعضائه بالعدد؛ فإنّ تسخير النفس و استخدامها للأُولى ذاتىّ لأنها قوة منبعثة عن ذاتها، و للأخرى عرضى قسرى و إنما يقع الإعياء و الرعشة و نحوهما بسبب تعصّى الثانية عن طاعة النفس أحياناً؛ فلها فى البدن طبيعتان مقهورتان إحداهما طوعاً و الأُخرى كرهاً، و لها أيضاً ضربان من القوى و الخوادم الطبيعية تفعل باحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادى الحركات الطبيعيةالكيفية و الكمية من الجذب و الدفع و الامساک و الهضم و الإحالة و النمو و التوليد و غيرها، و هى الّتى تخدمها طوعاً و إسلاماً و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادى الحركات الاختيارية الأينية و الوضعية كالكتابة و المشى و القعود و القيام و هى الّتى تخدمها كرهاً و قسراً، و هذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بما هى نفس حيوانية، و لها بما هى نفس عقلية جنود و خوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعاً و رضاً و هى كمبادى الإدراكات الوهمية و الخيالية و الحسية و مبادى الأشواق و الإرادات الحيوانية و النطقية، و هذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها و فروعها التابعة لها باقية مع النفس و الأُخرى بائدة هالكة، و فى هذا سرّ المعاد الجسمانى كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى.



فصل ۲۶

فی استیناف برهان آخر علی وقوع الحركة فی الجوهر

إعلم أنّ الطبيعة الموجودة فی الجسم لا يفيد شيئاً من الامور الطبيعية فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل فی جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم، و التالی باطل فالمقدم مثله.

أمّا بيان بطلان التالی فلأنها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة، و أمّا بيان حقيّة الملازمة فلأنّ الطبائع و القوی لاتفعل إلّا بمشاركة المادة و الوضع. و برهانه أنّ الايجاد متقوم بالوجود متأخر عنه إذ الشیء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجداً فكونه موجداً متفرع علی كونه موجوداً؛ فالشیء إذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلک نحو ايجاده متقوم بها. ثم إنّ وجود المادة وجود وضعی و توسطها فی فعل أو انفعال عبارةعن توسّط وضعها فی ذلک فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه و لا انفعال له منها، فلو كان لقوّة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة فی فعلها، و كل مستغن عنها فی الفعل مستغن فی الوجود؛ فكانت مجردة عنها هذا خلف. ويلزم من هذا أن لايكون للطبيعة فعل فی نفس المادة الّتی وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلی ذاتها و إلی ما حلَّ فی ذاتها و إلّا لكان لذی الوضع وضع آخر هذا محال. فكل ما يفعل المادة أو يفعل فی المادة فيمتنع أن يكون

وجودها مادياً. فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل فى مادتها و إلّا لتقدمت المادة الشخصية على المادة.

فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعية من الحركة الطبيعية و الكيفيّات الطبيعية كالحرارة للنار و الرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هذه الامور. فلابدَّ أن يكون فى الوجود مبدء أعلى من الطبيعة و لوازمها و آثارها، و من جملة آثارها اللازمة نفس الحركة، فيكون الطبيعة و الحركة معين فى الوجود. فالطبيعة يلزم أن يكون أمراً متجدداً فى ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم.

و كذا الكيف الطبيعى و الكم الطبيعى يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة و بقاؤها مع بقائها، و كذلک فى سائر الأحوال الطبيعية و معيّتها مع الطبيعة فى الحدوث و التجدد و الدثور و البقاء إلّا أنّ فيض الوجود يمرّ بواسطة الطبيعة عليها، و هذا معنى ما قالوا فى كيفية تقدم الصّورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى لا أنّ الصّورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنهما معاً فى الوجود، و هكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية الّتى منها الحركة، فيلزم تجدد الطبيعة و استحالتها فى جميع الأجسام؛ فإنّ الأوضاع المتجددة للفلک تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية و الحركات الكمية الّتى فى العنصريات، من البسائط و المركبات.

برهان آخر مشرقى

كلُّ جوهر جسمانى له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاک عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الانواع، و تلک العوارض اللازمة هى المسمات بالمشخصات عند الجمهور. و الحق أنها علامات للتشخص، و معنى العلامة هاهنا العنوان للشىء المعبّر بمفهومه عن ذلک كما يعبّر عن الفصل الحقيق الاشتقاقى بالفصل المنطق كالنامى للنبات و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان؛ فإنّ الأول عنوان للنفس النباتية و الثانى للنفس الحيوانية و الثالث للنفس الناطقة و تلک النفوس فصول اشتقاقية، و كذا حكم سائر الفصول فى المركبات الجوهرية فإنّ كلا منها جوهر بسيط يعبّر عنه بفصل منطق كلى من باب تسمية الشىء باسم لازمه الذاتى، و هى بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها، و على هذا المنوال لوازم الأشخاص فى تسميتها بالمشخص، فإنّ التشخّص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلک اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضىء و الحرارة من الحار و النار.

فإذا تقرّر هذا فنقول: كلّ شخص جسمانی يتبدل عليه هذه المشخصات كـلاً أو بعضاً كالزمان و الكم و الوضع و الأين و غيرها، فتبدلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إياها بل عينه بوجه، فإنّ وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات أنـه الجـوهر المتصل المتكمم الوضعی المتحيّز الزمانی لذاته، فتبدل المقادير و الألوان و الأوضـاع يوجب تبدل الوجود الشخصی الجوهری الجسمانی، و هذا هو الحـركة فی الجـوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما أنّ وجود العرض عرض.

تنبيه تمثيلی

إنّ كل جوهر جسمانی له طبيعة سيالة متجددة، و له أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد[1] و هذا كما أنّ الروح الانسانی لتجرده باق و طبيعة البدن أبداً فی التحلل و الذوبان و السّيلان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال[2]، و الخلق لفی غفلة عن هذا[3] بل هم فی لبس من خلق من جديد[4]، و كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء، فإنها متجددة من حيث وجودها المادی الوضعی الزمانی و لها كون تدريجی غيرمستقر بالذات و من حيث[5] وجودها العقلی و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية أزلاً و أبداً فی علم الله تعالى، و لست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بابقاء الله تعالى إياها[6]، و بين المعنيين فرقان كما سيأتی لک تحقيقه فی

---

۱. مقصود از آن امر ثابت، همان مثال افلاطونی آن است.

۲. باقی است به معنای اینکه مثلش [باقی است] آنهم به نحو اتصال نه انفصال، یعنی چون حرکت است مجموعاً وجود واحد ممتد را تشکیل می‌دهد.

۳. خلق از این حدوث دائمی و فنای دائمی غافلند که اشاره به آیهٔ ۹۷ سورهٔ انبیاء دارد.

۴. بلکه مردم در اشتباهند از خلق جدیدی که دائماً پیدا می‌کنند، یعنی مردم از نظر بدنی دائماً در حال خلق جدید هستند.

۵. اما از آن حیث دیگر، آنها روح مجرد ندارند و چون روح مـجرد نـدارنـد آن جـنبهٔ ثابتشان همان مثال افلاطونی‌شان است.

۶. حرفی است که مرحوم آخوند همیشه دارد، گاهی به این تعبیر می‌گوید که این عقول مجرده از صقع ربوبی هستند. در واقع باز هم یک نوع تشبیه و تمثیل است. می‌خواهد بگوید در آنها جنبهٔ وجوب بر جنبهٔ امکان غلبه دارد به طوری که آنها را دیگر جزء خلق نمی‌شود شمرد، جزء شئون حق و صفات حق باید شمرد. اما این در عین حال فقط یک تعبیر است؛ نه، آنها هم به یک اعتبار جزء مخلوقات هستند؛ یعنی به اعتبار آنچه که ما می‌گوییم، جزء مخلوقات‌اند؛ ولی به اصطلاح اینها که خلق را در مورد امور تدریجی به کار می‌برند، جزء عالم امرند نه عالم خلق.

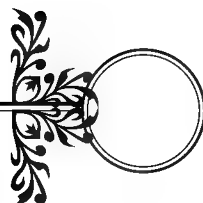
موضعه. فالأول[۱] وجود دنیوی بائد داثر لا قرار له، و الثانی[۲] وجود ثابت عـند الله غیرداثر و لا زائل[۳] لاستحالة أن یزول شيء من الأشیاء عن علمه تعالی أو یـتغیر علمه تعالی[۴]؛ **إنّ فی هذا لبلاغاً لقوم عابدین**[۵].



---

۱. یعنی طبیعت.
۲. یعنی مثال افلاطونی.
۳. چرا؟ چون آنها جزء شئون حق هستند و مناط علم حق‌اند، یکی از مراتب علم حـق همانها هستند.
۴. چون در باب علم گفته خواهد شد که آنها از مراتب علم‌اند.
۵. [انبیاء/۱۰۶.]

فصل ۲۷



فی هدم ما ذکره الشیخ و غیره من أن الصور الجوهریة لایکون حدوثها بالحرکة بوجه آخر

حاصل ما ذکروه کما مر أنّ الصورة لاتقبل الاشتداد و ما لایقبل الاشتداد یکون حدوثها دفعیّاً، و ذلک لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن یکون نوعها باقیاً فی وسط الاشتداد أو لا یبق، فإن بقی فالتغیر لم یکن فی الصورة بل فی لوازمها[1]، و إن لم یبق فذلک عدم الصورة لااشتدادها[2]. ثم لابدّ و أن یحصل عقیبها صورة أخری فتلک الصور المتعاقبه إما أن یکون فیها ما یوجد أکثر من آن واحد أو لا یکون، فإن وجد فقد سکنت تلک الحرکة و إن لم یوجد فهناک صور متعاقبة متتالیة آنیة الوجود[3].

---

۱. یعنی در جوهر نیست بلکه در اعراض است.

۲. اگر صورت باقی نیست پس معدوم شده (نه اینکه اشتداد پیدا کرده) و صورت دیگری به جای آن آمده است. اینجاست که بیان شکل دیگری به خود می‌گیرد.

۳. یعنی مجموع صورتهایی است که آناً فآناً و هر کدام جدا جدا معدوم شده‌اند و این حرکت نیست. این مثل این است که انسانی در اینجا وجود داشته باشد و بعد معدوم شود و انسان دیگری به جای او بیاید و این امر پی در پی تکرار شود. حتی اگر به تعداد غیر متناهی انسان بدین نحو موجود و معدوم شود حرکتی صورت نمی‌گیرد. حرکت این ←

و يمكن تحليل هذه الحجة إلى حجتين: إحداهما أنه يلزم تتالى الآنات[۱] و هى منقوضة بالحركة فى الكيف و غيره[۲]. الثانية أنّ الحركة تستدعى وجود الموضوع و المادة وحدها غيرموجودة فلايصح عليها الحركة فى الصورة بخلاف الكيف، لأن الموضوع فى وجوده غنى عن الكيف فيصح الحركة فيه.

فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام الأول لغواً ضائعاً؛ فالعمدة فى هذا الباب هذه الحجة[۳]. و بيانها إنّ الحركة فى الصورة إنما تكون بتعاقب صور لايوجد واحدة منها أكثر من آن، و عدم الصورة يوجب عدم الذات، فاذن لايبقى شىء من تلك الذوات زماناً، و كل متحرک باق فى زمان الحركة[۴].

و فيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد[۵]، فإنّ قوله عدم الصورة يوجب عدم

← است که شیء واحد در عین اینکه وحدتش محفوظ است مراتب را طی کند؛ شیء واحد دارای مراتب مختلف باشد نه اینکه یک شیء معدوم شود و شیء دیگر به جای آن بیاید.

۱. حاجی اینجا حاشیهٔ خوبی دارد. مقصود این است که این دو حجت تا یک جا مشترکند. آن مقدار مشترکشان این است که «یا نوع باقی است یا نوع باقی نیست، اگر نوع باقی است پس تغییر در صورت جوهری نیست بلکه در عوارض است.» بعد «اگر نوع باقی نیست» را به دو صورت می‌شود تقریر کرد. یک بیان این است که اگر باقی نیست پس این صورت معدوم شده و صورت دیگری آمده است و آن صورتهای دیگر یا در بیش از یک «آن» باقی هستند یا باقی نیستند. اگر باقی هستند سکون است و اگر باقی نیستند تتالی آنیّات است. این یک بیان. جواب این است که اگر این حرف شما درست باشد هیچ حرکتی در عالم وجود ندارد.
بیان دیگر مطلب این است که اگر جوهر باقی نیست پس حافظ وحدت چیست؟ ما نیاز به موضوعی داریم که [وحدت شیء را] حفظ کند. در اعراض، موضوع داریم که وحدتش را حفظ کند ولی در جوهر موضوع نداریم. این بیان قهراً نقض به اعراض نمی‌شود و کاملتر از بیان اول است. در این صورت بیان اول لغو می‌شود.

۲. یعنی اگر این حرف را قبول کنیم پس هیچ حرکتی در عالم نیست. معلوم است که این، حرف باطلی است.

۳. پس عمده این است که ما مسئلهٔ موضوع را حل کنیم. اینها می‌گویند اگر صورت باقی نیست و موضوعی هم در کار نیست پس رابط میان صورتها چیست؟ از خارج عرض کردیم که بیان عمیقتری در اینجا داشتند و آن این بود که ما اساساً نیازی به فرض موضوع نداریم و مسئلهٔ اصالت وجود اینها را حل کرده است.

۴. هر متحرکی باید در زمان حرکت باقی باشد و در اینجا متحرکِ باقی نداریم.

۵. اولاً جواب نقضی می‌دهیم، می‌گوییم در کون و فساد شما چه می‌گویید؟ هر چه شما در ←

الذات إن عنى بها أن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها و من محلها فذلک حقٌ[۱]، و لکن المتحرک لیس تلک الجملة حتی یضر عدم الجملة، بل المتحرک هو المحل مع صورة مّا ایّة صورة کانت، کما أنّ المتحرک فی الکم هو محل الکم مع کمیة مّا، و إن عنی أنّ عدم الصورة یوجب عدم المادة[۲] فالأمر لیس کذلک و إلّا لکانت المادة حادثة فی کل صورة کائنة بعد ما لم یکن سواءٌ کانت دفعیة أو تدریجیة، و کلّ حادث فله مادة فیلزم مواد حادثة إلی غیر النهایة و ذلک محال[۳]، و مع ذلک[۴] فإن لم یوجد هناک شیء محفوظ الذات کان الحادث غنیاً عن المادة، و إن وجد فیها شیء محفوظ الذات لم یکن زوال الصورة موجباً لعدمه.

ثم من العجب أنّ الشیخ لما أورد علی نفسه سؤالا فی باب کیفیة تلازم الهیولی و الصورة و هو أنّ الصورة النوعیة زائلة فیلزم من زوالها عدم المادة، أجاب عنه بأنّ الوحدة الشخصیة. للمادة مستحفظة بالوحدة النوعیة للصورة[۵] لا بالوحدة الشخصیة

← کون و فساد می‌گویید ما در اینجا می‌گوییم، چون آنجا هم صورت عوض می‌شود ولی به طور دفعی به قول شما. این غیر از آن حرفی است که ما نقل کردیم که خود ایشان می‌گوید کون و فساد در واقع تدریجی است و دفعی نیست. این مطلب بنا بر مبنای قوم است.

۱. اگر مقصود این است که عدمش موجب عدم مجموع است نه موجب عدم جمیع، یعنی موجب عدم صورت است نه موجب عدم ماده، حرف درستی است. پس صورت معدوم شده ولی ماده باقی است و بنابراین ماده حافظ وحدت است. اگر بگویید ماده به تنهایی نمی‌تواند حافظ وحدت باشد می‌گوییم مع صورة مّا حافظ وحدت است.

۲. یعنی یوجب عدم الجمیع: عدم صورت و ماده هر دو.

۳. اگر ماده معدوم شود پس چیزی که موجود شده مِن رأسٍ موجود شده و با اولی هیچ رابطه‌ای ندارد و حال آنکه این طور نیست. علاوه بر این اگر شیء مِن رأسٍ موجود شود، روی این اصل که «کل حادث مسبوق بمادة و قوة» باز احتیاج به مادهٔ دیگری دارد. نقل کلام به آن ماده می‌کنیم و به این ترتیب در نهایت تسلسل لازم می‌آید.

۴. اگر این محال هم صورت بگیرد حافظ وحدتی نداریم، چون حافظ وحدت در آن وقتی هست که یک مادهٔ باقی در کار باشد. فرض کنیم که اصلاً تسلسل محال نیست و وقتی صورت این شیء معدوم می‌شود ماده‌اش هم معدوم می‌شود و از نو یک صورت و مادهٔ جدید به وجود می‌آید و آن صورت و مادهٔ جدید هم باز احتیاج به یک مادهٔ جدید دارد و آن هم به وجود می‌آید الی غیرالنهایه. این امر اگر هم صورت بگیرد باز حافظ وحدت نداریم، زیرا آنچه که اول معدوم شده و چیزی که اکنون موجود شده با همدیگر تباین دارند.

۵. یعنی همان صورةٌ مّا.

فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة فلايلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة، بل الحق[۱] أنّ المادة باقية و الصورة أيضاً باقية بوجه التجدد

۱. اینجا مرحوم آخوند تعبیری بر مبنای خودش می‌کند. قوم همیشه این‌طور می‌گویند که ماده محفوظ است مع صورة مّا، اما این صورة مّا در تصویر شیخ یعنی صورت علی‌البدل؛ صورتی می‌رود و صورت دیگری به جای آن می‌نشیند. مرحوم آخوند هم اغلب به «صورة مّا» تعبیر می‌کند و به گونه‌ای هم تعبیر می‌کند که کأنه با حرف امثال شیخ یکی است، یعنی صورت علی‌البدل، ولی در یکی از براهین حرکت جوهری خواندیم که ایشان اصلاً صورت علی‌البدل را در همه جا حتی جایی که دیگران می‌گویند کون و فساد، انکار دارد. بالخصوص در باب حرکت جوهری اصلاً نمی‌توان به صورت علی‌البدل قائل شد.
مقصود از صورة مّا در اینجا چیست؟ مقصود از صورة مّا صورت علی‌البدل نیست، بلکه یک صورتِ در عین حال متشخص به نوعی از تشخص است.
در باب حرکت قطعی و حرکت توسطی این مسئله مطرح بود که آیا حرکت توسطی موجود است و حرکت قطعی امری است که انتزاع ذهن است یا بر عکس؟ همان طور که مرحوم آخوند گفتند کلمات شیخ در اینجا خالی از اضطراب نیست. شیخ در بعضی جاها در کمال صراحت گفته است که حرکت توسطی موجود است و حرکت قطعی امری ذهنی است. در جای دیگری اگرچه به صراحت نگفته است که حرکت قطعی موجود است ولی مرحوم آخوند در گذشته گفت که چون شیخ قائل است که زمان یک امر واقعی است و زمان را جز از حرکت قطعی نمی‌شود انتزاع کرد پس ناچار باید بگوید حرکت قطعی امری است موجود. ولی شاگردهای شیخ تا زمان میرداماد، همه بالاتفاق گفته‌اند که حرکت توسطی موجود است و حرکت قطعی امری است ذهنی. مرحوم آخوند ثابت کرد که حرکت قطعی قطعاً موجود است، ولی ایشان می‌گوید هم حرکت قطعی موجود است و هم حرکت توسطی؛ یعنی ما در باب حرکت، هم امر باقی داریم و هم امر متجدد متصرم. ما در گذشته گفته‌ایم که بیان مرحوم آخوند چیست و در آینده هم باز این بحث مطرح خواهد شد.
اساساً تلقی افراد از حرکت توسطی فرق می‌کند. حتی خود مرحوم آخوند هم حرکت توسطی را به انحاء مختلف تعبیر کرده است و در یکی از فصول آینده ایشان بیانی در باب حرکت توسطی دارد و ما در آنجا موضوع را با توجه به حرفهای گذشته مفصلتر طرح می‌کنیم. آقای طباطبایی در رساله‌ها و حواشی خود تعبیری دربارهٔ حرکت توسطی دارند که قطعاً با بیان مرحوم آخوند متغایر است و نمی‌گویند که بیانشان غیر از بیان مرحوم آخوند است.
پس مرحوم آخوند قائل به حرکت توسطی است و این «صورةٌ مّا» که در اینجا می‌گوید بر آن حرکت توسطی تطبیق می‌شود نه بر صورت علی‌البدل. حاجی در اینجا فقط اشاره‌ای کرده و رد شده است. تفصیل بیشتر در فصلهای آینده خواهد آمد.

الاتصالی الّتی لا تنافی الشخصیة[۱] کما صرَّحوا فی بیان تشخص الحرکة التوسطیة. و قولهم أنّ کل مرتبة من الشدة و الضعف نوع آخر یراد بها مایکون بالفعل متمیزاً عن غیرها فی الوجود[۲] و هذا لاینافی کون السواد عند اشتداده شخصاً واحداً[۳] یکون الأنواع الغیرالمتناهیة فیه بالقوة، و کذا حال الصور فی تبدلها الاتصالی.

ثم إنّ الشیخ أورد حجة أخری غیرهما و بیّن ضعفها، هی أنّ الجوهر لا ضدَّ له فلایکون فیه حرکة لأنّ الحرکة سلوک من ضدّ إلی ضدّ[۴]، ثم قدح فیها[۵] بأنا إن اعتبرنا فی المتضادین تعاقبهما علی موضوع واحد[۶] فالصورة لا ضد لها، و إن لم یعتبر ذلک بل یکتفی بتعاقبهما علی المحل کان للصورة ضد لأنّ المائیة و الناریة، معنیان وجودیان مشترکان فی محل یتعاقبان علیه و بینهما غایة الخلاف.

---

۱. علی‌البدلِ مورد نظر امثال شیخ با شخصیت تنافی دارد ولی ما می‌گوییم «به نحو تجدد اتصالی» که منافی شخصیت [و فردیت] نیست.

۲. می‌گوید اگر شما شنیده‌اید که هر مرتبه‌ای از شدت و ضعف نوع دیگری است و مراتب، انواع مختلف و حتی غیرمتناهی هستند، مقصود این است که انواع، بالقوه غیرمتناهی هستند نه بالفعل. اگر بالفعل بشوند با یکدیگر تباین دارند. معنای اینکه مراتب، بالقوه انواع غیرمتناهی هستند این است که اگر شیء متحرک در هر لحظه از لحظات ساکن شود یک ماهیت بالفعل پیدا می‌کند و در آنِ بعد اگر ساکن شود ماهیت دیگری پیدا می‌کند، ولی مادام که سکون پیدا نشده ماهیت بالفعل ندارد.
البته مرحوم آخوند در اینجا به «یراد بها» تعبیر می‌کند که ظاهرش این است که قدما هم چنین اراده می‌کردند، در صورتی که فقط خود مرحوم آخوند این چنین اراده می‌کند و فقط با اصالت وجود هم جور در می‌آید.

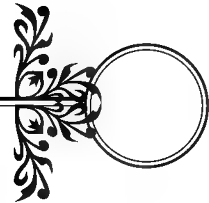
۳. به اعتبار وجودش.

۴. اگر یادتان باشد در بحث تعریف حرکت، بعضی حرکت را به نفس غیریت و به تعبیر دیگر سلوک از غیر به غیر تعریف کردند. تعریف دیگر این بود که حرکت سلوک از ضدی به ضد دیگر است و ما این مطلب را در جاهای مختلف مکرر گفته‌ایم که اگر مقصود از «ضد» معنی اعم باشد درست است. امروزیها هم حرکت را به همین صورت تعریف می‌کنند؛ می‌گویند حرکت عبارت است از سلوک از ضدی به ضد دیگر، ولی با یک وجه خاصی که ضد دوم نفی کنندهٔ اولی است، که این بحث فعلاً برای ما مطرح نیست.

۵. خود شیخ این ایراد را رد کرده است.

۶. به آن معنایی که در باب اعراض صادق است صورت ضد ندارد ولی لزومی ندارد [مراد از ضد در تعریف حرکت] این گونه اضداد باشد.

فصل ۲۸



فی تأکید القول بتجدد الجواهر الطبیعیة المقومة للاجرام السماویة و الارضیة

و لعلک تقول هذا إحداث مذهب لم یقل به أحد من الحکماء، فإنّ الأمر الغیرالقارّ منحصر فی الزمان و الحرکة[1] و اختلفوا فی أنّ أیهما غیرقار بالذات و الآخر کذلک

---

۱. دو چیز را غیر قارّالذات دانسته‌اند و بعد اختلاف پیدا شده‌است. بعضی گفته‌اند حرکت اصل است و زمان فرع، به این معنا که آنچه که بالذات غیر قارّالذات است حرکت است و زمان به تبع حرکت غیر قارّالذات است. اینها همان کسانی هستند که می‌گویند زمان مقدار تعین حرکت است. حرکت اولاً و بالذات غیر قارّالذات است و زمان هم چون تعین آن است غیر قارّالذات است. بعضی دیگر گفته‌اند که زمان، بالذات غیر قارّالذات است و حرکت به تبع زمان غیر قارّالذات است که تصور آن اندکی مشکل است.
حاجی این را به دو صورت تصویر کرده است. یکی اینکه می‌گوید اشخاصی گفته‌اند*... بنابراین آنها گفته‌اند غیر قارّ الذات زمان است و حرکت را به تبع زمان مجازاً غیر قارّالذات می‌گوییم. بعد این را خودش قبول نمی‌کند و می‌گوید کسانی که حرکت قطعی را در ذهن می‌دانند چطور می‌توانند قائل شوند که زمان مقدار حرکت است؟ حاجی خودش به شکل دیگری می‌خواهد حرف آنها را توجیه کند و آن این است که درست
* [چند ثانیه‌ای نوار افتادگی دارد.]

←

بالعرض، فالجمهور[۱] على أنّ هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له في عدم قرار الذات، و ذهب صاحب الاشراق إلى العكس، و أما كون الطبيعة جوهراً غير ثابت الذات فلم‌يقل به أحد.

فاعلم أولاً أنّ المتّبع هو البرهان[۲] و العاقل لايحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً[۳].

و ثانياً[۴] إنّ كلامهم يحمل على أنه مبنى على الفرق بين حال الماهية و حال الوجود فالحركة و الزمان أمر ماهيته ماهية التجدد و الانقضاء، و الطبيعة إنما وجودها وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهية قارة[۵].

و ثالثاً[۶] إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً لا الشيء الخارج عنها إليه[۷]، و هو معنى نسبي[۸] و الامور النسبية و الاضافية تجددها و ثباتها

← است که زمان مقدار حرکت است ولی قرار و عدم قرار، آن وقت اعتبار می‌شود که ما برای شیء تعین اعتبار کرده باشیم، یعنی تا برای حرکت تعین اعتبار نکنیم نمی‌توانیم برای آن، قرار ذات یا عدم قرار ذات اعتبار کنیم. این مسئلهٔ مهمی نیست.

۱. انتساب این قول به «جمهور» که مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید محل تردید است؛ بعضی این حرف را زده‌اند.

۲. ما تابع برهان هستیم و بیماری عدول از حرف مشهور و نوگویی نداریم و تا برهان محکمی نداشته باشیم هرگز از حرف مشهور عدول نمی‌کنیم.

۳. عاقل از حرف مشهور عدول نمی‌کند مادام که راه نجاتی پیدا کند یعنی بتواند حرف مشهور را تأویل و توجیه کند.

۴. ما محیص و توجیهی هم برای حرف مشهور داریم نه برای حرف خودمان، یعنی حرف آنها را به حرف خودمان تطبیق می‌دهیم.

۵. این مطلب در گذشته گفته شد و در باب «ربط حادث به قدیم» تکرار خواهد شد.

۶. مرحوم آخوند در اینجا به تعبیری که من از خارج عرض کردم که «حرکت امر غیر قارّالذات نیست بلکه عین عدم قرار الذات است» تصریح نکرده است ولی همهٔ مطلب همین است. اصلاً ما قبول نداریم که حرکت امر غیر قارّ الذات باشد، حرکت عدم قرارالذات و یک مفهوم نسبی انتزاعی است. پس غیر قارّالذات باید چیزی غیر از حرکت باشد و حرکت از آن انتزاع شود. به عبارت دیگر غیر قارّ الذات چیزی است که منشأ انتزاع حرکت است نه خود حرکت.

۷. ضمیر در «الیه» به فعل برمی‌گردد.

۸. یعنی امری است که از مقایسهٔ دو شیء پیدا می‌شود، مثل حدوث که از مقایسهٔ وجود و عدم حاصل می‌شود. حرکت که خروج تدریجی است از مقایسهٔ همین وجود تدریجی با عدم قبلی پیدا می‌شود. امور انتزاعی حکمی ندارند مگر به تبع منشأ انتزاعشان.

←

کوجودها و عدمها[1] تابعان لتجدد ما نسب إلیه و ثباته فضلاً عن نفس النسبة[2] و الاضافة کمفهوم الانقضاء و التجدد[3]؛ فهاهنا ثلاثة أشیاء: تجدد شیء[4] و شیء به التجدد و شیء متجدد، و الأول معنی الحرکة[5]، و الثانی المقولة، و الثالث الموضوع[6]، و کذا خروج الشیء من القوة أو حدوث الشیء لادفعة معنا هما غیر معنی الخارج من القوة کذلک أو الحادث[7] و غیر الّذی به الخروج و الحدوث، و کما أنّ فی الأبیض أموراً ثلاثة: أبیضیة و هی معنی نسبیّ انتزاعی، و بیاض و شیء ذو بیاض، فکذلک فیما نحن فیه. فالخروج التجددی من القوة إلی الفعل هو معنی الحرکة و وجودها فی الذهن لکن

← گفتیم که این مطلب نباید منشأ اشتباه شود. این تحلیلی است که ما در معنی تجدد و عدم تجدد کردیم. معنایش این نیست که مرحوم آخوند که قائل به حرکت در جوهر بود و می‌گفت عالم سراسر حرکت است و سکونی در آن نیست، از نظر خود برگشته و قائل به سکون شده است! نه، اگر ما می‌گوییم حرکت یک مفهوم انتزاعی است و از نحوهٔ وجود شیء انتزاع می‌شود در این صورت سکون هم می‌شود امر انتزاعی و از نحوهٔ وجود شیء انتزاع می‌شود. ما در اینجا تجدد و متجدد و امر غیر قارّ الذات را نه تنها انکار نکرده‌ایم بلکه تثبیت کرده‌ایم زیرا گفتیم حرکت و سکون از نحوهٔ وجود اشیاء انتزاع می‌شوند. این یک نوع تحلیل در معنای حرکت است و در سایر مسائل غیر از ربط حادث به قدیم تغییری پیدا نمی‌شود.

۱. امور نسبی و انتزاعی به خودی خود ـ یعنی اگر آن را به عنوان امر مستقل بگیریم ـ نه موجود است و نه معدوم، زیرا به تبع منشأ انتزاعش موجود است و به تبع منشأ انتزاعش معدوم است. حرکت به خودی خود نه متجدد است و نه ثابت. متجدد است به تجدد منشأ انتزاع، و ثابت است به ثبات منشأ انتزاع. اگر منشأ انتزاعش متجدد است این هم متجدد است ولی به تبع، مثل اینکه می‌گوییم حدوث حادث است؛ یعنی به تبع، حادث بودن را به آن نسبت می‌دهیم. (مراد از «به تبع» در اینجا واسطهٔ در عروض است نه واسطهٔ در ثبوت).

۲. تازه حرکت از امور نسبی است نه اینکه خودش عین نسبت باشد. اگر عین نسبت باشد که به طریق اولی چنین است، مثل ابوّت و بنوّت. در باب اضافه ثابت شده که امور اضافی و نِسَب هیچ حکمی ندارند مگر به تبع طرفین خودشان.

۳. اگر ما حرکت را «خروج الشیء من القوة الی الفعل» بگیریم، می‌شود امر نسبی؛ اما اگر حرکت را به تجدد تعریف کنیم خودش عین نسبت است.

۴. بنا بر اینکه حرکت را به خود تجدد تعریف کنیم.

۵. که یک مفهوم نسبی انتزاعی است.

۶. این مطلب بنا بر این است که حرکت را به تجدد تعریف کنیم.

۷. «حرکت خروج است» غیر از این است که حرکت خارج است، «حرکت حدوث است» غیر از این است که حرکت حادث است.

بحسب الخارج[۱]، و أما ما به الخروج منها إليه أولاً فهی نفس الطبیعة[۲]، و أما[۳] الشیء القابل للخروج فهی المادة، و أما المخرج فهو جوهر آخر ملکی أو فلکی[۴]، و أما قدر الخروج فهو الزمان؛ فإنّ ماهیته مقدار التجدد و الانقضاء، و لیس وجوده وجود أمر مغایر للحرکة علی قیاس الجسم التعلیمی بالنسبة إلی الجسم الطبیعی[۵] کما سیجیء من الفرق بینهما بالتعین الامتدادی و عدمه.

و أمّا رابعاً فقولک هذا إحداث مذهب لم یقل به حکیم کذب و ظلم؛ فأول حکیم قال فی کتابه العزیز هو الله سبحانه و هو أصدق الحکماء حیث قال «**وتری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب**» و قال «**بل هم فی لبس[۶] من خلق جدید**» و قوله اشارة إلی

---

۱. در برخی نسخ «لا بحسب الخارج» آمده که نادرست است و «لکن بحسب الخارج» صحیح است. آن مسلّم غلط است، چون امور انتزاعی اموری است که ظرف عروضشان ذهن است و ظرف اتصافشان خارج. «وجودها فی الذهن» یعنی وجود محمولی‌اش در ذهن است، و «بحسب الخارج» یعنی وجود رابطش در خارج است. وقتی می‌گویند ظرف عروض امور انتزاعی ذهن است و ظرف اتصافشان خارج است مقصود از ظرف عروض، وجود محمولی است و مقصود از ظرف اتصاف، وجود رابط. «ظرف عروضش ذهن است» یعنی وجود استقلالی‌اش فقط در ظرف ذهن است و «ظرف اتصافش خارج است» یعنی فقط به عنوان یک صفت در خارج وجود دارد به این نحو که موصوفش وجود دارد و آن امر انتزاعی و نسبی از آن انتزاع می‌شود.

۲. اینکه «ما به الخروج نفس طبیعت است» در حرکت جوهری که متجدد و مابه‌التجدد یکی است درست است اما اگر در غیر حرکت جوهری همین را بگوییم با آن حرفی که گفتیم «ما به الخروج مقوله است» منافات پیدا می‌کند.

۳. مرحوم آخوند در اینجا به تناسب، مطالب دیگری را ذکر کرده است که از بحث فعلی خارج است.

۴. مُخرج یا فاعل حتماً باید جوهر دیگری باشد. «جوهر ملَکی» یعنی جوهری از سنخ عقول، و «جوهر فلکی» یعنی جوهری از سنخ نفوس.

۵. این مطلب خواهد آمد که حرکت و زمان دو وجود نیستند بلکه زمان مقدار حرکت است. نسبت حرکت و زمان نسبت امر مبهم و امر متعین است، یعنی همان نسبتی که میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی هست که می‌گوییم در خارج یک وجود دارند. اگر شیء را مبهم اعتبار کنیم می‌شود جسم طبیعی، و اگر متعین اعتبار کنیم می‌شود جسم تعلیمی.

۶. لَبس داریم و لُبس، و [از جهت معنایی و لفظی] هر دو از یک ریشه هستند. لَبْس یعنی اشتباه، لُبس یعنی پوشیدن. اینکه بـه «اشتباه» لَبس گفته می‌شود از این جهت است که خودش را در زیر جامه‌ای پنهان می‌کند.

←

تبدل الطبیعة: «یوم تبدل الأرض غیر الأرض[۱]» و قوله تعالی «فقال لها و للأرض اءْتیا طوعاً أو کرهاً قالتا أتینا طائعیْن[۲]» و قوله: «کل أتوه داخرین» و قوله «علی أن نبدّل أمثالکم و ننشئکم فیما لا تعلمون[۳]» و قوله «إن یشأ یذهبکم و یأت بخلق جدید[۴]» و قوله «کل إلینا راجعون» إلی غیر ذلک من الآیات المشیرة إلی ما ذکرناه.

و مما یشیر إلی تجدد الطبائع الجسمانیة قوله تعالی «و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی إذا جاء أحدکم الموت توفّته رسلنا و هم لایفرّطون[۵]». وجه الإشارة أنّ

→ بعضی گمان کرده‌اند که مرحوم آخوند لَبس را در «بل هم فی لَبس من خلق جدید» به معنای پوشیدن (لُبس) گرفته است که بر این فرض معنای آیه چنین می‌شود که آنها آناًفآناً متلبس به یک خلق جدید می‌شوند، بنابراین به اصطلاح «خلع و لَبس» نیست، بلکه «لَبْس بعد از لَبس» است. مرحوم آخوند که خودش هم مفسر است هم لغوی لَبس را به همان معنی «اشتباه» گرفته است و می‌خواهد بگوید آیهٔ قرآن ناظر به این نیست که آنها دربارهٔ خلق جدیدی که در قیامت صورت می‌گیرد در اشتباه هستند، بلکه آیه می‌گوید اشتباه آنها این است که درک نمی‌کنند که آناً فآناً در خلق جدید هستند.

۱. روزی که زمین غیر خودش می‌شود. این آیه هم البته جزء آیات قیامت است ولی این را باید توجه داشته باشید که افرادی مثل مرحوم آخوند معتقدند که در قیامت حقایقی که وجود دارد مکشوف می‌شود نه اینکه این حقایق اصلاً وجود نداشته و در آنجا ظهور می‌کند. حتی آیاتی مانند «إذا السماء انشقّت» و «إذا السماء انفطرت» ناظر به روزی است که غطاءها و پرده‌ها برداشته می‌شود و حقایق آنچنان که هستند ظهور پیدا می‌کنند.

۲. حرف مرحوم آخوند این است که از روزی که آسمان و زمین خلق شده، خداوند به آنها امر کرده است بیایید و آنها آمده‌اند و دارند می‌آیند و تا ابد هم خواهند آمد، نه اینکه این امر اختصاص به یک زمان معین داشته باشد. آمدن به سوی خدا مثل آمدن یک انسان نزد یک انسان دیگر نیست بلکه آمدنِ به تمام ذات است و این حرکت جوهری است.

۳. مثل آیهٔ «یوم تبدّل الارض غیر الارض» باز معنایش این است که حقیقت این گونه آشکار می‌شود.

۴. قرآن می‌گوید «اگر خدا بخواهد» شما را می‌برد و خلق جدیدی می‌آورد. صدق شرطیه که ملازم با صدق مقدم نیست. حاجی می‌گوید با توجه به اینکه واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات است در مورد خداوند «اگر بخواهد» به این معنی است که خواسته است و چنین امری محقق شده است و این را ما از خارج می‌دانیم. این البته خیلی بعید است.

۵. در مقالهٔ «اصل تضاد» ما همین آیه را از مرحوم آخوند نقل کرده‌ایم و ایشان انصافاً استنباط بسیار لطیف و شریفی از آیه می‌کند. آیه این است: «و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی اذا جاء احدکم الموت توفّته رسلنا و هم لایفرّطون». خداست که قاهر است و ←

ما وجوده مشابک لعدمه و بقاؤه متضمن لدثوره یجب أن یکون أسباب حفظه و بقائه بعینها أسباب هلاکه و فنائه و لهذا کما أسند الحفظ إلی الرسل أسند التوفی[1] إلیهم

← بر همهٔ بندگان سیطره دارد و خداست که بر شما نگهبانهایی قرار داده است تا آنگاه که اجل و مرگ یکی از شما فرا می‌رسد و فرستاده‌های ما او را توفّی می‌کنند و می‌گیرند و می‌برند و آنها در کار خود کوتاهی نمی‌کنند.

نکته‌ای که مرحوم آخوند می‌خواهد استفاده کند این است که همان نگهبانها شما را توفّی می‌کنند، یعنی اخذکنندگان و قبض کنندگان شما همان نگهبانها هستند.

می‌دانیم که از بعضی آیات قرآن این مطلب استفاده می‌شود که قوه‌ها و نیروها و ملائکه‌ای که بسط و افاضه می‌کنند، به یک نام و آنها که قبض می‌کنند به نام دیگر خوانده می‌شوند. کل عالم را که در نظر بگیریم، در حال قبض و بسط است.

حال، ایشان بنا بر حرکت جوهری معتقد است که در طبیعت چنین حالتی هست که اشیاء آناًفآناً بسط پیدا می‌کنند و قبض می‌شوند و به تعبیر دیگر وجودِ آناً فآناً و عدمِ آناً فآناً و یا به تعبیر سوم وجود غیر قارّالذات و عدم غیر قارّالذات دارند و آوردن اشیاء عین بردنشان است. مرگ چیزی نیست که در یک «آن» به انسان می‌رسد. بنا بر حرکت جوهری، انسان از همان آنِ اولِ حدوث حیاتش رو به سوی مرگ است و تدریجاً دارد می‌میرد و همان زندگی‌اش عین موت است. این است که قرآن در اینجا می‌گوید همانها که نگهبان‌اند میراننده هم هستند، یعنی دو حیثیت و دو جهت نیست که یک عده ملائکهٔ نگهدارنده باشند و یک عدهٔ دیگر ملائکهٔ میراننده، بلکه حیاتتان عین مردن است و مردنتان عین حیات است و آمدنتان عین رفتنتان است و این یعنی حرکت.

۱. بعضی توفّی را اشتباهاً از مادهٔ فوت گرفته‌اند و «الله یتوفّیکم» را به «خدا شما را فائت می‌کند و از بین می‌برد» ترجمه کرده‌اند. «توفّی» از مادهٔ وفا(وَفَیَ) است. وفا و استیفاء یعنی چیزی را بتمامه تحویل گرفتن. بنابراین، این آیهٔ شریفه به این معناست که خدا شما را به تمام وجود تحویل می‌گیرد. این است که یکی از ادلّهٔ روح در قرآن همین آیات توفّی است. خداوند می‌خواهد بفرماید که با مردن، انسان پایان نمی‌پذیرد بلکه مردن مساوی است با تحویل گرفتن و به تمام وجود گرفتن و بردن.

آیه‌ای هست در سورهٔ سجده آمده است که آقای طباطبایی در تفسیر المیزان استنباط شیرین و خوبی از آن دارند. خداوند از قول کفار چنین نقل می‌کند: «أإذا ضللنا فی الارض أإنّا لفی خلق جدید» آیا بعد از آنکه ما در زمین گم شدیم، تمام هستی ما تکه تکه شده و هر ذره‌ای از آن به جایی پراکنده شد، باز دوباره خلق می‌شویم؟! قرآن به شکل عجیبی جواب می‌دهد. با اینکه قرآن مسئلهٔ جمع کردن ذرات را در جاهای دیگری بیان کرده است ولی در اینجا چون سخن سر «ضللنا» و گم شدن است به این نحو جواب می‌دهد: «قل یتوفّیکم ملک الموت الذی وکّل بکم». چه تناسبی است بین اینکه «تمام ذرات ما در عالم پراکنده شده» و این جواب که «بگو ملک الموت به تمام وجود شما را اخذ می‌کند»؟ نمی‌فرماید خداوند در قیامت ذرات را جمع می‌کند، آن به جای خود، بلکه ←

بلاتفريط فى أحدهما و إفراط فى الأخرى.

و فى كلمات الأوائل تصريحات و تنبيهات عليه. فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية[۱] فى كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا معناه معرفة الربوبية[۲]: «إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غيرموجودة فيه و ذلک أنّ من طبيعة الجرم السيلان و الفناء، فلو كان العالم كلّه جرماً لا نفس فيه و لا حياة لبادت الأشياء و هلكت»، هذه عبارته، و هى ناصّة على أنّ الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال[۳] و أنّ الأجسام كلها بائدة زائلة فى ذاتها و الأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه.

و قال فى موضع آخر منه: «إن كانت النفس جرماً من الأجرام أو من حيّز الأجسام[۴] (الأجرام خ‌ل) لكانت متقضية سيالة لامحالة، لأنها تسيل سيلاناً تصيّر الأشياء كلها إلى الهيولى فإذا ردّت الاشياء كلها إلى الهيولى و لم يكن للهيولى صورة تصورها و هى علتها بطل الكون فبطل العالم إذاكان جرماً محضاً و هذا محال»[۵] انتهى. و هذا أيضاً صريح فى تجدد الأجسام كلها، و فيه إشارة إلى ما مر سابقا من أنّ الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدء انعدمت فيها ثم أقامها بايراد البدل[۶].

و مما يدل على ذلک رأى زينون الأكبر[۷] و هو من أعاظم الفلاسفة الإلهيّين حيث قال: «إنّ الموجودات باقية داثرة؛ أمّا بقائها فبتجدد صورها و أمّا دثورها فبدثور

← مى‌گويد بگو ملک‌الموت شما را به تمام وجود و شخصيت تحويل مى‌گيرد.
معناى اين سخن اين است كه تو «من»ات را اشتباه كرده‌اى. آيا خيال كرده‌اى كه اگر ذراتت پراكنده شد تو پراكنده شده‌اى؟! همان لحظه‌اى كه مى‌ميرى «خودت» را به تمام وجود گرفته و مى‌برند. آنچه كه پراكنده مى‌شود تو نيستى.

۱. گفتيم اثولوجيا طبق تحقيقات انجام شده از افلوطين است نه ارسطو.
۲. اثولوجيا معرّب تئولوژى است، تئولوژى يعنى خداشناسى يا معرفة الربوبيه.
۳. سيلان در اينجا به معنى از هم گسيختگى است و به حركت جوهرى مربوط نيست.
۴. «خير الاجسام» غلط است، حيّز الاجسام يا حيّز الاجرام است.
۵. مقصود معلوم است يعنى اگر نفسى نباشد تمام اشياء متفرق و متشتت مى‌شود. نظام عالم كه برقرار است به اين سبب است كه يک قوهٔ مدبر يا نفس كه در ذات خودش باقى است آن را تدبير مى‌كند.
۶. به اين مقدار هم نمى‌شود از كلام او استفاده كرد.
۷. دو زنون داريم. زنون اكبر يا زنون اليائى از قدماى فلاسفه است و دوره‌اش بر ارسطو مقدم است.

الصورة الأولی عند تجدد أخری»[۱]، و ذکر «الدثور قد لزم الصورة و الهیولی[۲]». انتهی ما ذکره بنقل الشهرستانی فی کتاب **الملل و النحل**، و سننقل أقوال[۳] کثیر من أساطین الحکماء الدالة علی تجدد الأجسام و دثورها و زوالها فی مستأنف الکلام إن شاء الله تعالی، و لنا أیضاً رسالة معمولة فی حدوث العالم بجمیع ما فیه حدوثاً زمانیاً و من أراد الاطلاع علی ذلک فلیرجع إلی تلک الرسالة[۴].

و ممّا یؤیّد[5] ما ذکرناه قول الشیخ العربیّ فی **فصوص الحکم**: «و من أعجب الأمر أنّ الإنسان فی الترقی دائماً و هو لایشعر بذلک للطافة الحجاب[۶] و رقته و تشابه الصور[۷] مثل قوله تعالی: «**و أتوا به متشابهاً**[۸]». و قال فی **الفتوحات**[۹]: «فالموجود کلّه متحرک علی الدوام دنیاً و آخرة لأنّ التکوین لا یکون إلّا عن مکوّن فمن الله توجهات علی الدوام و کلمات لاتنفد»[۱۰]، و قوله: «**و ما عندالله باق**» إشارة إلی ما ذکرناه من بقاء

---

۱. از این جمله‌ها تجدد تدریجی استفاده نمی‌شود.

۲. یعنی دثور و هلاکت ملازم با اینهاست یعنی برای ابد باقی نمی‌مانند.

۳. مرحوم آخوند در جلد دوم چاپ قدیم در مبحث «جواهر و اعراض» اقوال بسیاری از حکما نقل می‌کند و همه را هم توجیه می‌کند.

۴. رسالهٔ کوچکی است که در مجموع رسائل مرحوم آخوند در قدیم چاپ شده‌است. این رساله چیزی اضافه بر اسفار ندارد و اگر هم داشته باشد خیلی مختصر است.

۵. مرحوم آخوند در مورد برخی عبارات منقول قبلی به «نص» و «صریح» تعبیر کرد ولی در مورد عبارت محیی‌الدین لفظ «مؤید» (یؤیّد) را به کار می‌برد. این از این جهت است که کتابهای عرفا در دست است و نمی‌شود گفت مقصود عرفا [همین است] گرچه حرف آنها به مقصود آخوند نزدیک است.

۶. انسان دائماً در ترقی و حرکت است ولی خودش متوجه نیست، زیرا فاصله‌هایی که طی می‌کند و آناً فآناً پشت سر می‌گذارد آنقدر لطیف است که خودش حس نمی‌کند، مثل کودکی که هنوز نمی‌داند هوایی وجود دارد و همیشه در هوا حرکت می‌کند ولی خودش نمی‌فهمد که دارد حجابی را طی می‌کند.

۷. چون صور، مشابه یکدیگرند انسان احساس نمی‌کند که مراتبی را طی کرده است، همان‌طور که چهرهٔ یک فرد در مقایسه با روز قبل تفاوت می‌کند ولی این امر آنقدر تدریجی صورت می‌گیرد که احساس نمی‌شود.

۸. این آیه هم مربوط به بهشت است و ایشان بر این دنیا حمل کرده است.

۹. در **فصوص الحکم** تعبیر ترقی کرده بود نه تعبیر حرکت، در **فتوحات** تعبیر به تحرک کرده است ولی کلمهٔ آخرت را هم آورده است در حالی که در آخرت حرکت معنی ندارد. پس مقصود همان اصطلاح خود عرفاست.

۱۰. مقصود از «کلمات الهی» همان فیضهای دائمی الهی است.

كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانية[۱].



۱. از عبارت حاجی چنین فهمیده می‌شود که «و قوله و ما عند الله باق» را هم جزء کلمات محیی‌الدین گرفته است. من فرصت مراجعه پیدا نکردم ولی خیال می‌کنم از اینجا به بعد کلام خود مرحوم آخوند است.



فصل ۲۹

فی أن أقدم الحركات الواقعة فی مقولة عرضية و أدومها هی الوضعية المستديرة و هی ايضاً اتمها و اشرفها

أما أنها أقدم الحركات فلأنّ الحركة فی الكم مثل النموّ و الذبول[۱] يـفتقر إلى حـركات مكانية[۲] إذ لابد للنامی و الذابل من وارد يتحرک اليه أو خارج[۳] يتحرّک منه، و هی و الوضعية تستغنيان عن الكمية[۴]، و التخلخل و التكاثف أيضاً لا يخلو عن حركة كيفية[۵] و هـی الاسـتحالة بـتحليل[۶] مسـخّن أو تجـميد مـبرّد و الاسـتحالة لا تكـون

۱. حرکت در کم یا به نحو نمو و ذبول است و یا به نحو تخلخل و تکاثف.
۲. یعنی تا یک سلسله نقل و انتقال‌ها رخ ندهد حرکت کمّی رخ نمی‌دهد.
۳. وارد در نموّ، خارج در ذبول.
۴. حرکت مکانی و حرکت وضعی هر دو مستغنی از حرکت کمّی هستند (حال یا همین نموّ و ذبول یا تخلخل و تکاثف که بعد خواهیم گفت)، یعنی اگر حرکات کـمّی عـالم متوقف شود مستلزم توقف حرکات مکانی یا وضعی نیست ولی اگر حرکات مکانی عالم متوقف شود مستلزم توقف حرکات کمّی هست.
۵. تخلخل و تکاثف هم خالی از حرکت کیفی نیست، یعنی هر تخلخل و تکاثفی مستلزم یک حرکت کیفی است. حرکت کیفی را هم گفتیم مستلزم این است که یک نقل و انتقالی در علتها رخ بدهد به اینکه مثلاً یک مسخّنی باشد که شیء را تسخین کند.
۶. احتمال می‌رود کلمهٔ «تحلیل» در اینجا درست نباشد. من به نسخهٔ خـودم مـراجـعه نکرده‌ام.

دائمة[۱] فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن[۲]، فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية، لكنَّ المكانية[۳] إما مستقيمة أو منعطفة[۴] أو راجعة[۵]، و المستقيمات لاتدوم على اتصالها[۶] لتناهی الأبعاد المكانية كلّها، و الأخيرتان[۷] غيرمتصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة، و السكون لا يكون إلّا فی الزمان[۸] لأنه قوة الحركات كما مرَّ ـ و قوة الشیء لابد أن تكون متقدمة عليه زماناً[۹] ـ و الزمان يفتقر إلى حركة حافظة له و هو لا ينحفظ بحركة متصرمة[۱۰] بل بما يقبل الدوام التجدّدی الاتصالی، و الّتی تقبل هذا الدوام هی المستديرة

۱. استحاله که حرکت کیفی است آن هم باز نیاز به علتی از خارج دارد یعنی احتیاج به نقل و انتقالی در علت خارجی دارد.
۲. یعنی قبلاً نزدیک نبود، حالا نزدیک شد، پس به نقل و انتقال احتیاج است.
۳. خود حرکت مکانیه باز از حرکت وضعیه تأخر دارد. پس نتیجه این شد که حرکت وضعیه از همه اقدم است.
۴. مقصود از منعطف حرکت دوری نیست بلکه حرکت انحنایی است که بعد زاویه پیدا می‌کند. در اینجا اصطلاحی دارند که بعد هم خواهند گفت.
۵. تقسیم مرحوم آخوند در اینجا تقسیم خیلی بجایی نیست و با حرفهای آیندهٔ خودشان نیز [سازگار نیست.] حرکت راجعه هم خودش نوعی حرکت مستقیمه است، یعنی شیئی که حرکت مستقیم می‌کند، اگر در همان مسیری که رفته برگردد، آن را حرکت راجعه می‌گویند.
۶. حرکات مستقیم نمی‌تواند ادامه پیدا کند چون ابعاد متناهی است. امروز اصلاً قائل به حرکت مستقیم نیستند. هر حرکتی که ما آن را در حس مستقیم می‌دانیم می‌گویند در واقع یک حرکت منحنی است. کسانی که این حرف را می‌زنند ابعاد را غیرمتناهی نمی‌دانند. قدما هم که قائل به حرکت مستقیم بودند باز می‌گفتند چون ابعاد غیرمتناهی نیست به یک حدی که برسد [متوقف می‌شود.] مثلاً اگر ما سنگی را بالا بیندازیم و فرض کنیم از همهٔ موانع هم رد شود بالاخره به جایی می‌رسد که دیگر مکان وجود ندارد و امکان ندارد بالا برود.
۷. نه حرکت راجعه که روی خط مستقیم برمی‌گردد و نه حرکت منعطفه که روی خط منحنی برمی‌گردد هیچ‌کدام نمی‌تواند بدون تخلل سکون رخ دهد و یک حرکت باشد. هر دو اینها مستلزم سکون است، روی قاعده‌ای که بعدها خواهند گفت.
۸. و سکون جز در زمان رخ نمی‌دهد چون سکون غیر از ثبات است؛ سکون یعنی قوهٔ حرکت، و سکون را با ثبات نباید اشتباه کرد.
۹. همین قدر که سکون باشد پای قوه در کار می‌آید و قبلاً گفتیم که قوه تقدم زمانی دارد بر فعلیت، پس سکون تقدم زمانی دارد بر حرکت، پس باید زمانی در کار باشد.
۱۰. از نظر قدمای قبل از مرحوم آخوند آن حرکت دائم حرکت وضعیهٔ فلک است ولی

←

الّتی یجوز اتصالها دائماً، فهی غنیة عن سائر الحرکات العرضیة و هی لاتستغنی عن المستدیرة فهی أقدم الحرکات.

و أمّا أنّ المستدیرة أدومها فلما مر أنّ غیرها منقطعة[۱] إلی سکون لأنه عدمها و هو لکونه عدماً خاصاً یصحبه قوة أو ملکة مفتقرتین إلی قابل زمانی متجدد الوجود یحتاج إلی زمان بعد زمان الحرکة الّتی هو یقابلها، و قد علم أنّ حافظ الزمان هو المستدیرة فی المشهور[۲].

و أمّا أنها أتمها فلأنها فی نفسها لایحتمل الزیادة فی الکمیة[۳] کباقی الحرکات و لا الاشتداد و لا التضعف فی السرعة و البطؤ لما ستعلم فی مباحث الأفلاک[۴]، و لأنّ فاعلها و غایتها لیس أمراً محسوساً بل أمر عقلی غیر متفاوت فی القرب إلیه و البعد عنه لکونه خارجاً عن هذا العالم کما یتفاوت غایة الحرکات الطبیعیة الأینیة و تشتد

← ایشان حرکت دائم را حرکت جوهری می‌داند و لهذا برخی مطالب مطرح شده در اینجا مثل خیلی حرفهای دیگر مرحوم آخوند روی مبنای خود ایشان نیست.

سؤال: در راجعه می‌توان آن حرف را قبول کرد که سکون متخلل است ولی در منعطفه چگونه می‌توان قبول کرد؟

استاد: اینها به چنین فرقی قائل نیستند. می‌گویند وقتی که شیء در مسیر مستقیم حرکت می‌کند همین قدر که بخواهد تغییر جهت بدهد اعم از اینکه روی خطی که رفته بخواهد برگردد یا نه، بدون سکون امکان ندارد که برهانش در آینده خواهد آمد.

۱. حرکت مستدیر تنها حرکتی است که منقطع نمی‌شود، پس ادوم است. کلمهٔ «ادوم» در اینجا درست نیست، باید گفت این دائم است و بقیه غیر دائم.

۲. با «فی المشهور» اشاره می‌کند که ما داریم بر مبنای دیگران حرف می‌زنیم.

۳. حرکت فلک چون دائم است و بلکه غیرمتناهی است زیاده در کمیت پیدا نمی‌کند. حتی معتقد هستند که حرکت فلک سرعت و بُطء هم پیدا نمی‌کند. هر کدام در هر درجه‌ای از سرعت که هست الی‌الابد به همان حالت باقی می‌ماند و امکان اینکه کندتر یا تندتر شود نیست.

۴. در این فصل مرحوم آخوند دو وعده داده است که این دو وعده وفا نشده است به همان دلیلی که مکرر گفته‌ایم که اسفار به صورت یک کتاب یادداشت و ناتمام باقی مانده است. خیلی از مباحث را می‌گوید در گذشته گفته شد در صورتی که در آینده می‌گوید، یا می‌گوید در آینده می‌گوییم در حالی که در گذشته گفته است. خیلی از ابواب و مباحث مهم را می‌گوید در آینده خواهیم گفت در صورتی که چنین بابی در اسفار موجود نیست. از جمله در اینجا می‌گوید ما در بحث فلکیات خواهیم گفت. در آخر این فصل نیز مطلب را به مباحث جهات و فلکیات حواله می‌دهد در حالی که اسفار جهات و فلکیات ندارد. در یک جا می‌گوید ما در آینده در مباحث نبوات چنین خواهیم گفت ولی اسفار مباحث نبوات ندارد.

حرکتها[۱] أخيراً كلّما قرب المتحرک من الحيّز الطبيعى، و القسرية يضعف أخيراً كلّما بعد من القاسر و ذلک لأنّ الشيء كلما هو أقرب من مبدء و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف و أوهن.

و أمّا أنها أشرف منها فلأنها تامة و التام أشرف من الناقص، فالدورية أشرف من سائر الحركات. فحينئذ قد ظهر[۲] أنّ الجرم المتحرک بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام و أتمها و أشرفها طبيعة إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه، يستدعى شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته الممسكة له تحدّد جهات الحركات الطبيعية الأينية المستقيمة و جهات الأبعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه فى مباحث الجهات و مباحث الفلكيات[۳] إن شاء الله تعالى.

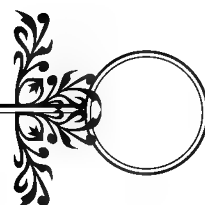
---

۱. می‌گویند در حرکات افلاک شدت و ضعف نیست ولی در حرکات أینی شدت و ضعف پیدا می‌شود. اینکه شدت و ضعف پیدا می‌شود یا از ناحیهٔ فاعل است یا از ناحیهٔ غایت. از ناحیهٔ فاعل به این نحو است که وقتی بر میزان نیروی علت فاعلی اضافه شود حرکت شدت پیدا می‌کند. اما از ناحیهٔ غایت این‌طور است که وقتی شیء متحرک به حرکت طبیعی به غایتش نزدیک می‌شود بر شدت حرکت که مقصود سرعت است افزوده می‌شود که امروز هم همین حرف را می‌زنند. اگر ما سنگی را از ارتفاع چند کیلومتری رها کنیم، به حسب حس ممکن است چنین به نظر برسد که با حرکت یکنواخت حرکت می‌کند. قدما هم قائل بودند که اگر ما یک شیء را از بالا رها کنیم آناً فآناً بر سرعتش افزوده می‌شود، چون معتقد بودند که هر چه شیء به غایت خودش نزدیکتر شود جاذبهٔ غایت بیشتر آن را به سوی خودش می‌کشد. به عکس در حرکت قسری آناً فآناً از سرعت حرکت کاسته می‌شود. اگر گلوله‌ای را به طرف بالا پرتاب کنیم، سرعتش آناً فاناً کند می‌شود تا به مرحلهٔ سکون می‌رسد.

ولی در افلاک این حرفها معنی ندارد و در حرکات افلاک شدت و ضعف نیست.

۲. از اینجا یک نتیجهٔ دیگر می‌گیرند. اگر ثابت شد که حرکات فلکیه ادوم و اشرف و اتمّ از سایر حرکات هستند ناچار باید بگوییم جسم فلکی هم اتمّ و اشرف از سایر اجسام است.

۳. همچنان‌که گفتیم این مبحث در اسفار نیامده است.



فصل ۳۰

فی اثبات حقیقة الزمان و أنه بهویته الاتصالیة الکمیة[1] مقدار الحرکات[2] و بما یعرض له من الانقسام الوهمی عددها[3]

أما إثبات وجود الزمان و حقیقته فالهادی لنا علی طریقة الطـبیعیین مشـاهدة

۱. در اثبات وجود زمان و اینکه زمان به حکم هویت اتصالی کمّی که دارد مقدار حرکات است (غیر قار را ذکر نکرده، اگر ذکر می‌کرد بهتر بود:... الکمیة الغیر القارّه...).

۲. درست حرف مبنای قوم است نه آنچه که آقای طباطبایی می‌گویند، یعنی این تیتر یک زمان بیشتر نشان نمی‌دهد و همان زمان به هویت اتصالی کمّی غیر قارّ خودش مقدار همه حرکات عالم است.

۳. یعنی هم مقدار حرکات را با آن تعیین می‌کنند هم عدد حرکات را؛ می‌گوییم حرکتِ از اول ظهر تا ۲ بعد از ظهر و حرکتِ از ۲ بعد از ظهر تا ۳ بعد از ظهر، که ما گاهی حرکت را به حسب این انقسام وهمی تقسیم می‌کنیم. فرض کنید دو راننده که پشت یک لوکوموتیو هستند این طور تقسیم کار می‌کنند: یکی می‌گوید دو ساعت راه را من می‌برم دو ساعت راه را تو می‌بری، مسئولیت این دو ساعت حرکت با من، مسئولیت آن دو ساعت حرکت با تو؛ با اینکه قطار یکسره دارد حرکت می‌کند و حرکت آن در خارج متعدد نشده، نه اینکه ایستاده و بعد از آنکه ایستاده آن یکی آمده پشت لوکوموتیو. پس حرکت را به حسب عدد ساعات تقسیم می‌کنیم.

اختلاف الحركات فی المقطوع من المسافة مع اتفاقها فی الأخذ و الترک تارة[۱] ثم اتفاقها فی المقطوع من المسافة و اختلافها فیهما[۲] أو فی أحدهما تارة أُخری[۳]؛ فحصل لنا العلم بأن فی الوجود کوناً مقداریاً فیه إمکان وقوع الحرکات المختلفة أو المتفقة[۴] غیر مقدار الأجسام و نهایاتها لأنه غیر قارّ و هذه قارّة فهو مقدار لأمر غیر قار و هو الحرکة، و شرح ذلک موکول إلی علم الطبیعة[۵]. و أما علی طریقة الآلهیّین فلأن کل حادث هو بعد شیء له قبلیة علیه لا یجامع به[۶] البعدیة لا کقبلیة الواحد علی الاثنین لأنه یجوز فیها الاجتماع، و لا کقبلیة الأب علی الابن أو ذات الفاعل مما یجوز أن یکون قبل و مع و بعد، و لا العدم إذ قد یتحقق للشیء عدم لاحق بل قبلیة قبل یستحیل أن یجامع مع البعد لذاته، ثم[۷] ما من قبلیة إلّا و بین القبل بهذه

---

۱. می‌بینید که حرکات، دو مسافت مختلف را طی می‌کنند با اینکه با هم شروع کردند و با هم نیز رها کردند، آنجا که از نظر سرعت و بُطء اختلاف داشته باشند. هر دو ۲ ساعت حرکت کرده‌اند ولی یکی ۱۴۰ کیلومتر و دیگری ۷۰ کیلومتر.

۲. در جای دیگر یک مسافت را طی کرده‌اند در صورتی که در اخذ و ترک اختلاف دارند، به این معنا که هر دو از تهران تا قم را طی کرده‌اند، یکی مثلاً ساعت ۱۲ حرکت کرده و ساعت ۲ بعد از ظهر رسیده، یکی ساعت ۱۱ حرکت کرده و ساعت ۲/۵ رسیده، که هم در ابتدا اختلاف دارند هم در انتها.

۳. در ابتدا یکی هستند در انتها مختلف یا بر عکس.

۴. از اینجا ما علم پیدا می‌کنیم که در عالم وجود یک وجودی است مقداری، یعنی وجودی است از نوع مقدار، یعنی قابل انقسام، که در آن کون مقداری، امکان واقع شدنِ حرکات مختلف یا متفق است، حرکاتی که مختلف است از یک نظر و متفق است از یک نظر (حیث‌اش فرق می‌کند). پس یک وجود مقداری داریم که این حرکات در آن واقع می‌شوند.

۵. آنچه که من از خارج عرض کردم تفصیلی بود که خود مرحوم آخوند در جاهای دیگر ذکر کرده‌اند، چنان که در شرح هدایه به همان بیانی که از خارج عرض کردم ذکر کرده‌اند.

۶. اگر «بها» می‌بود بهتر بود.

۷. این قبلیات به گونه‌ای نیست که انقسامات محدود باشد، هر چیزی که مقدم است بر شیء دیگر (یعنی زمان این بر زمان آن مقدم است) باز خود آن مقدم مجموع مقدم و مؤخری است و این مؤخر مجموع مقدم و مؤخری است. هر قبلیتی را که با یک بعدیت در نظر می‌گیریم، یعنی حدی را بر حد دیگر مقدم می‌شماریم ولی خود همان حد در درون خودش دارای دو حد اعتبار می‌شود. هر یک از حدهای آن هم باز دارای حدهایی است. الی غیرالنهایه، هر چه که در نظر بگیرید، هر قبلی خودش مجموعی از قبل و بعد است، باز آن قبلش مجموع قبل و بعد است و نیز بعدش مجموع قبل و بعد

←

القبلية[۱] و بين الّذى هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعة[۲] عند حدّ و مثل هذا الّذى هو ملاک هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليّات و بعديّات و تصرّم تقدمات و تأخرات فلابد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات الحركات فى المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم[۳] أصلا؛ فهو[۴] لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم، و لكونه متصلاً فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية[۵] متصلة

← است. به تعبیر خودمان: هر چیزی مجموعی از گذشته و آینده است. خود گذشته در درون خودش مجموعی از گذشته و آینده‌ای است. باز هر جزئش مجموعی از گذشته و آینده‌ای است. هر چه که ما پیش برویم، الی غیرالنهایه، به هر قطعه‌ای که برسیم باز خودش تقسیم می‌شود به گذشته و آینده.

۱. عبارت صحیح چنین است: ثم ما من قبلية بهذه القبلية الاّ و بين القبل و بين الذى هو البعد...

۲. غير واقفة.

۳. منقسم بما لا ینقسم نمی‌شود، بلکه منقسم بما ینقسم می‌شود الی غیر النهایه.

۴. تشویش عبارات مرحوم آخوند از این به بعد است.

۵. اگر «أو ذو كمية» را عطف به «فهو كمية متصله» بگیریم، روشن است که غلط است. می‌توانیم این را یک مقدار توجیه کنیم، بگوییم اگرچه ظاهر عبارت این است که «أو ذوكمية» عطف به «فهو كمية» است ولی برای رفع این نقیصه آن را به «كمٌّ» عطف کنیم: فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كمّ أو ذو كمية. آنگاه این تشویش با این توجیه ـ گرچه کمی خلاف ظاهر عبارت می‌شود ـ حل می‌شود، ولی بعد به مشکل دیگری برمی‌خوریم: «و على التقديرين فإما جوهر أو عرض» چه آن را کم بدانیم و چه ذوکمیت، یا جوهر است یا عرض. به تقدیری که کم باشد چطور می‌تواند جوهر باشد؟! معلوم است که این عبارت مال آخوند نیست. حتماً یا چیزی را دیگران اضافه کرده‌اند یا همان طور که عرض کردم عبارت چیزی بوده، بعد چیزی ایشان اضافه کرده، بعد آنجایی را که باید خط بزند خط نزده، بعد نسّاخ آمده‌اند همه آن را نوشته‌اند.
غالباً خیال می‌کنند نسخهٔ مؤلف اصحّ نسخه‌هاست، در صورتی که گاهی نسخهٔ مؤلف اغلط نسخه‌هاست، چون نسخهٔ مؤلف از بس که مؤلف روی آن قلم می‌برد و گاهی دقت نمی‌کند که ماقبل و مابعد را درست کند [معمولاً دارای اغلاط است.] چشمش به جمله‌ای می‌افتد عبارت را عوض می‌کند، توجه ندارد که این با سطر قبل یا بعدش جور در نمی‌آید. گاهی می‌گویند ما نسخه‌ای به خط مؤلف پیدا کردیم. ممکن است نسخه‌ای به خط مؤلف باشد از همهٔ نسخه‌ها هم غلط‌تر باشد، مگر مؤلف خودش بعدها مکرر مطالعه کرده باشد و همهٔ تغییر عبارت‌های خودش را زیر نظر گذرانده باشد، البته آنوقت نسخهٔ مؤلف بهترین نسخه‌هاست.
بنابراین «و على التقديرين» با آن توجیه جور در نمی‌آید: و على التقديرين فإما جوهر ←

غير قارة، و على التقديرين فإما جوهر أو عرض[1]. فإن كان جوهراً فلاشتماله على الحدوث التجددى لا يمكن أن يكون مفارقاً عن المادة و القوة الامكانية[2]؛ فهو إما

← أو عرض. حاجی می‌گوید این تقسیم از قبیل تقسیم کلی به جزئی نیست، از قبیل تقسیم کل به جزء است. تقدیرین را این طور در نظر بگیریم: کمّ است یا ذوکمیت؛ آنوقت مجموع کم و ذوکمیت را یک کل حساب کنیم، بعد بگوییم این یا جوهر است یا عرض. این هم یک توجیهی است که انسان توجیه نکند بهتر است.

۱. خلاصه مطلب: همان بیانی که ما از خارج کردیم برای اینکه یک قبلیت و بعدیت بالذات غیر قابل اجتماعی وجود دارد [ذکر شد] و بعد گفتیم که قبل و بعدها کثرت بالفعل ندارند (اگر کثرت بالفعل داشته باشند گفتیم که اگر به صورت عام باشد چگونه است غیر عام باشد چگونه است) بلکه وحدت دارد ولی قابلیت انقسام دارد و چون قابلیت انقسام دارد پس کمیت است. در اینجا مرحوم آخوند گفت: پس این حقیقت خودش یا کمیت است یا متکمم چون آنچه که قابل قسمت است و قابلیت انقسام به اجزاء دارد قهراً [کمیت است] و اصلاً ما تعریفی غیر از این از کمیت نداریم. اگر شیء قابلیت برای انقسام داشته باشد، از این جهت به آن «کمیت» می‌گویند. اگر این انقسام بالفعل باشد کمّ منفصل است و اگر بالقوه باشد کمّ متصل می‌گویند.
بنابراین همین قدر ثابت کردیم که در این قبل و بعدها قابلیت انقسام هست. می‌گوید پس این یا کمّ است یا متکمّم، یعنی یا خودش عین کمیت است یا ذاتی است که به اعتبار کمیتش قابلیت انقسام را دارد، چون این هم نفی نشده است. ما همین قدر گفتیم حقیقتی است قابل انقسام. مثلاً جسم، کمیت آن قابل انقسام است، خود آن هم به اعتبار کمیتش قابل انقسام است. این جهت را نفی نکردیم. بعد عبارتی ایشان داشتند: و علی التقدیرین (یعنی خواه کمیتِ متصل باشد یا ذوکمیت) یا جوهر است یا عرض. اینجا بود که گفتیم (آقای طباطبایی هم در حاشیه یادآوری کرده‌اند) تشویش در عبارت است. اگر یا کمیت متصل است یا ذوکمیت و متکمم، علی‌التقدیرین یا جوهر است یا عرض؟! یعنی اگر کمّ هم باشد یا جوهر است یا عرض، ذوکمّ هم باشد یا جوهر است یا عرض؟! این که معنی ندارد.
حاجی خواسته است در حاشیه، این عبارت را توجیه کند ولی اگر ما در عبارت هیچ گونه تصرفی نکنیم توجیه حاجی معنی ندارد و درست نیست. به نظر من عبارت این طور بوده و اگر آن را این طور که من می‌گویم در نظر بگیریم توجیه حاجی درست می‌شود. به جای «و علیٰ» فَعلیٰ بگذاریم و به جای «فإمّا» إمّا بگذاریم: فعلی التقدیرین پس بنا بر این دو تقدیر (یعنی در تقدیر کمیت بودن و تقدیر ذوکمیت بودن) إمّا جوهرٌ أو عرض؛ یعنی بنا بر این دو تقدیر، در یک تقدیر جوهر است و در تقدیر دیگر عرض. این توجیهی که حاجی خواسته بکند این طور بوده، ولی تا ما «و علیٰ» را فَعلیٰ نکنیم و فإما را إما نکنیم همین توجیه حاجی هم درست نیست.

۲. ولی اگر جوهر باشد قهراً چون نمی‌تواند جوهر مجرد باشد باید جوهر مادی باشد، زیرا فرضاً جوهری است که قابلیت انقسام دارد و متجدد و متصرم است.

مقدار جوهر مادی غیر ثابت الهویة بل متجدد الحقیقة أو مقدار تجدده و عدم قراره[۱]، و بالجملة إمّا مقدار حرکة[۲] أو ذی حرکة ذاتیة[۳] یتقدّر به من جهة اتصاله و یتعدد به من جهة انقسامه الوهمی إلی متقدم و متأخر[۴]؛ فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أیضاً تجدد و انقضاء[۵] فکأنه شیء بین صرافة القوة و محوضة الفعل فمن جهة وجوده و دوامه یحتاج إلی فاعل حافظ یدیمه و من جهة حدوثه و انصرامه یحتاج إلی قابل یقبل إمکانه و قوة وجوده[۶] فلا محالة یکون جسماً أو

۱. اگر بگوییم مقدار خود آن جوهر است (اشاره به مبنای خود مرحوم آخوند است که زمان مقدار خود جوهر مادی است) یا مقدار تجدد و عدم قرار آن است (مبنای دیگران که زمان مقدار حرکت است نه مقدار خود جوهر، که باز بحثش خواهد آمد).
۲. به عقیده قدما.
۳. بر مبنای خود مرحوم آخوند.
۴. که آن حرکت یا ذی حرکت متقدر می‌شود به آن از جهت اتصالش (یعنی به واسطه این که یک امر متصلی است)، تقدر پیدا می‌کند چون این، مقدار اوست و به واسطه این قابلیتش برای انقسام، تعدد پیدا می‌کند. چون این ملاک انقسام هست قهراً تعدد اجزای حرکت به اعتبار زمان می‌شود، یعنی یکی از تقسیماتی که حرکت می‌پذیرد به اعتبار زمان است.
۵. در آنِ واحد هم ثبات دارد هم تجدد و انقضاء. همین حرفی است که گفتیم تقریباً روح مطلب برمی‌گردد به مسئلهٔ حرکت توسطی و حرکت قطعی. بنا بر یک قول، ثبات و اتصال هست، تجدد و انقضاء اعتباری است؛ بنا بر قول دیگر تجدد و انقضاء حقیقی است، ثبات و اتصال اعتبار ذهن است. مرحوم آخوند کوشش دارد بگوید هر دو حقیقت است، دو حیثیت واقعی است کما اینکه در وحدت و کثرت هم ـ که بعد خواهد گفت ـ همین طور است، به اعتباری وحدت است به اعتباری کثرت. مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید وحدت و کثرت هر دو حقیقی است، تا بعد ببینیم چه می‌شود.
۶. البته کمی مسامحه در تعبیر است: از جهت وجود و دوامش (اگر کلمه وجود را مساوی با دوام بگیریم مسامحه است) احتیاج دارد به فاعلی که آن فاعل، هم فاعلش باشد چون وجود دارد و هم حافظش باشد چون دوام دارد (چون کلمه «وجوده» را آورده اشکال زیادی در آن نیست). از جهت اصل وجودش و از جهت دوامش احتیاج دارد به فاعل حافظی که آن را ادامه بدهد، فاعلی که آن را به وجود بیاورد و در عین اینکه به وجود آورنده است حافظش هم هست. و از جهت حدوث و تجددش که جهت نقص آن است احتیاج دارد به قابلی که امکان و قوهٔ وجود آن را قبول کند. همیشه در باب قابل که عبارةٌ اخریٰ از ماده است گفته‌ایم ماده آن چیزی است که حامل امکان است. در گذشته خواندیم که «کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحمل ذلک القوة.» این جمله آن را می‌گوید: قابلی که حامل امکان و استعداد وجود آن شیء باشد. فرق بین امکان و
←

جسمانیاً[1]. و أیضاً له وحدة اتصالية و كثرة تجددية[2] فمن حيث كونه أمراً واحداً يجب أن يكون له فاعل واحد و قابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلّا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرّى الذات عن المادة و علائقها[3] و إلّا لاحتاج فى تجسمه و تكونه المادى لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أُخرى و زمان آخر، و مادة سابقة و عدم قائم بها[4]، و قابله يجب أن يكون أقدم الطبائع و الأجسام و أتمها[5] إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم؛ فقابله يستحيل أن يتكوَّن من جسم آخر[6] أو يتكّون منه جسم آخر و إلاّ لانقطع اتصال

← استعداد وجود را هم گفته‌ایم که همان فرق استعداد و امکان استعدادی است که به اعتبار اینکه آن را به مستعد نسبت می‌دهند قوه و استعداد می‌گویند، به اعتبار اینکه به مستعدٌ له نسبت می‌دهند امکان می‌گویند.

۱. جسمانی یعنی شیئی که حلول دارد در جسم، مثل صورت نوعیه و نفس و امثال اینها.

۲. [هم اتصال دارد و هم] تجدد، دو امر متناقص را در بر دارد. در آنِ واحد هم وحدت دارد هم کثرت، وحدتی که قهراً عین کثرت است و کثرتی که عین وحدت است.
سؤال: این جمله‌ها با هم چه فرقی دارند؟ در جمله‌های قبلی همین معنا را فرمودید.
استاد: آن، صحبت دوام و تجدد بود، این صحبت وحدت و کثرت است. آنجا سخن از ثبات و لا ثبات بود، اینجا سخن از وحدت و لا وحدت است.
پس وحدتی دارد و کثرتی. از جنبه وحدت به نوعی فاعل و نوعی قابل احتیاج دارد و از جنبهٔ کثرت به نوعی فاعل و نوعی قابل احتیاج دارد. حال ببینیم چگونه است، این فاعل وحدت و فاعل کثرتش یا قابل وحدت و قابل کثرتش با یکدیگر منافات دارند یا یکی هستند.

۳. به اعتبار وحدتش فاعلش واحد است قابلش هم واحد است. فاعل زمان باید متبرّئ‌الذات از ماده و علایق ماده باشد، چرا؟ برای اینکه اگر فاعلش مادی باشد هر امر مادی باز خودش احتیاج به زمان دارد، یعنی زمان بر آن فاعل قهراً تقدم خواهد داشت. پس فاعلِ اصل زمان یا زمان عام حتماً باید غیر مادی باشد تا بتواند زمان را به وجود بیاورد. اتفاقاً خود این مطلب یکی از براهین بر اثبات حرکت جوهریه است که ما بعد باز آن را ذکر خواهیم کرد. یکی از براهین در باب حرکت جوهریه (غیر از آن برهانی که قبلاً اقامه کردیم) مسئلهٔ زمان عام است که توضیحش باشد برای جلسهٔ دیگری.

۴. پس اگر غیر مادی نباشد خودش احتیاج به زمان خواهد داشت.

۵. پس، از حیث وحدتش، فاعلش باید مجرد باشد، قابلش هم باید جسمی باشد اتمّ‌الاجسام، همان جسمی که در فصل قبل آن را توضیح دادیم که مقصود جسمی است که اینها برای فلک قائل هستند.

۶. مطلبی را که در جلسات پیش عرض کردیم اینجا تکرار می‌کنیم. شاید یک نوع ابهام ←

← در کلمات مرحوم آخوند و بلکه در کلمات همهٔ فلاسفه از نظر مسئلهٔ زمان وجود دارد و آن ابهام این است: آیا این که شما بعد خواهید گفت زمان مقدار حرکت است یعنی فقط یک حرکت در عالم وجود دارد که آن یک حرکت مقداری دارد و مقدار آن حرکت زمان است و همهٔ اشیاء دیگر و همهٔ حرکات دیگر که زمانی هستند به اعتبار نسبتی است که با آن دارند؟ از بسیاری کلمات همین معنا استنباط می‌شود. قدما می‌گفتند زمان عبارت است از مقدار حرکت وضعی فلک اقصی، فلک ابعد، یعنی فلک الافلاک یا فلک اطلس. مرحوم آخوند هم که قائل به حرکت جوهری شد و گفت زمان مقدار حرکت نیست بلکه مقدار طبیعت جوهری است، در عین حال گفت مقدار طبیعت جوهری فلک است. لهذا در اینجا هم وقتی که راجع به فاعل زمان و قابل زمان بحث می‌کند مقصودش از زمان همان معنایی است که قائم به جسم فلکی است. اختلافش فقط در این جهت است که آیا مقدار حرکت وضعی فلک است یا مقدار حرکت جوهری فلک؟

از بسیاری کلمات و از آن جمله مطالبی که در اینجا هست همین معنا استنباط می‌شود ولی آیا مرحوم آخوند و حتی قدما واقعاً قائل بودند که اشیاء دیگر در ذات خودشان زمان ندارند و زمان اینها یعنی همان زمانی که قائم به فلک اطلس است؟ آیا مخصوصاً مرحوم آخوند می‌خواست بگوید که زمان برای امور زمانی امری است بیرون از وجودشان؛ همین طور که اگر فلک اطلس وجود داشته باشد بیرون از وجود ماست و ما هم بیرون از او هستیم، فقط او یک حرکت مستدیر دائم دارد و زمان هم از او پیدا می‌شود و معنی زمانی بودن ما این است که ما در داخل فلک هستیم که فلک دارای زمان است؛ یک چنین نسبت مجازی؟ یا اینکه نه، ایشان خودش در خیلی جاها از جمله آنجا که برهان [حرکت جوهری از راه زمان را] خواندیم می‌گوید زمان [شامل همه اجسام می‌شود.] در همین مباحث هم خواهد آمد که تصریح می‌کند: للطبیعة امتدادان. طبیعت به طور کلی (نه فقط طبیعت فلک) دو امتداد دارد: امتداد مکانی که از آن، سه بعد به وجود می‌آید، و امتداد زمانی. اگر این طور باشد پس زمان اختصاص به فلک اعلی ندارد.

پس آیا این یک نوع تناقض است یا یک نوع تسامح که اگر مرحوم آخوند در جاهایی می‌گوید زمان مقدار طبیعت فلک است و در اینجا همان استدلالهای قدما را تکرار کرده است، بنا بر یک نوع تسامح و هماهنگی نشان دادن است که در خیلی مسائل با دیگران همین‌طور هماهنگی نشان می‌دهد؟ یا نه، در آنِ واحد این مطلب با آن مطلب منافات ندارد؛ یعنی ما دو زمان داریم، یک زمان عام و یک زمان خاص، که تعبیر آقای طباطبایی هم این است. هر چیزی برای خودش زمانی دارد ولی زمانی که در عالم عناصر هست، همین طور که وجود اینها مبدأ و منتهای زمانی دارد، انقطاع پیدا می‌کند، از یک نقطه شروع می‌شود تا نقطهٔ دیگر پایان می‌پذیرد، چون فرض این است که یک قطعه از حرکت است، حرکتی است که مبدئی دارد و منتهایی. اگر یک جسم از این دیوار تا آن دیوار حرکت مکانی می‌کند، این حرکت مکانی یک زمان دارد، مثلاً در یک دقیقه

←

الزمان[۱] فیکون قابله تام الخلقة غیر عنصری[۲] و لا یکون فی طبیعته حرکة مکانیة و لا حرکة کمیة کالنمو و الذبول و التخلخل و التکاثف و لا استحالة[۳] کیفیة لانّ هذه الأشیاء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه علی سائر الأجرام[۴]، و أمّا من جهة کونه ذا حدوث و تجدد ففاعله القریب المباشر له یجب أن یکون له تجدد و تصرّم، و کذا قابله یجب أن یکون مما یلحقه أکوان تجددیة[۵] علی نعت الاتصال و الوحدة، و کذا الکلام فی غایته و لنبیّن هذا المعنی بوجه أبسط.

← واقع شده است. حرکت که قبلاً نبود زمانش هم نبود، حرکت که تمام شد زمانش هم تمام شد. این زمانها زمانهایی است که ابتدا و انتها دارد و انقطاع می‌پذیرد. یک شیء که حرکت می‌کند ممکن است ساکن بشود دومرتبه حرکت کند؛ وقتی که سکون پیدا کرد آن زمانِ حرکت دیگر نیست، یک چیز دیگر است. ولی اینها می‌خواهند بگویند که در عالم یک زمانی وجود دارد غیر از همهٔ این زمانها که در آن زمان، انقطاع، اول داشتن و آخر داشتن معنی ندارد. ما باید به چیزی در عالم قائل باشیم که مبدأ زمان عام است، غیر از زمان خاص. قدما معتقد بودند آن چیزی که از آن، زمان عام ـ با خصوصیاتی که در آینده بحث خواهیم کرد که برایش بدایت معنی ندارد و... ـ انتزاع می‌شود حرکت وضعی فلک است و مرحوم آخوند می‌گوید آن چیزی که از آن، زمان عام ـ که غیر از زمان خاص اشیاء است ـ انتزاع می‌شود طبیعت جوهری فلک است. آقای طباطبایی اینجا می‌گویند نه، آن چیزی که از آن، زمان عام انتزاع می‌شود طبیعة الکل است، که در آینده درباره آن بحث خواهیم کرد.

۱. اشکالش همین است که اتصال زمان منقطع می‌شود. حالا چرا نباید منقطع شود، در آینده می‌بینیم.

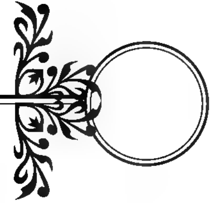
۲. باید یک جسم تام باشد، از نوع عناصر نمی‌تواند باشد، غیر عنصری باید باشد. از نوع آن فرضیه‌ای است که اینها در باب جسم فلک دارند.

۳. که همان فلک باشد.

۴. آن باید جسمی باشد که بر همه اجسام تقدم داشته باشد ـ که در فصل پیش خواندیم ـ و اگر عنصری باشد چنین چیزی نیست.

۵. پس معلوم شد که از آن جنبه که وحدت دارد فاعلی لازم دارد چنین و قابلی لازم دارد چنان. اما از نظر اینکه حادث است، هم فاعلش باید متجدد باشد هم قابلش. حال مگر می‌شود یک شیء در آنِ واحد دو فاعل داشته باشد، یک فاعل باقی غیر متجدد و یک فاعـل متجـددِ آناً فآناً؟ باشد تا در جلسه آینده درباره آن بحث کنیم.

فصل ۳۱



فی أن الغاية القريبة للزمان و الحركة تدريجية الوجود

و اعلم أنه سيجيء اثبات أنَّ الغاية الذاتية فی حركة الفلک هی التصوّرات المقتضية للأشواق و الارادات الّتی بها يتقرب إلی مبدئها الأعلی[1].

قال الشيخ فی التعليقات: الغرض فی الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هی هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة[2] إلّا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لايبقی نوع الانسان إلّا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن و كل كائن فاسد بالضرورة، و الحركة الفلكية و إن كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال و الدوام[3]، و من هذه الجهة و علی هذا الاعتبار يكون كالثابتة.

و قال فی موضع آخر منها: غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئی كالشخص الّذی يتكوّن بعده كما يكون هو أيضاً غاية لطبيعة أُخری جزئية[4]، و أما الأشخاص الّتی

---

۱. دائماً معرفت جديد پيدا می‌شود و معرفت جديد برايش اراده جديد به وجود می‌آورد.

۲. ايراد حاجی [كه حركت طلب است و مطلوب نيست] وارد است.

۳. حركات فلكی اگرچه از يک نظر تجدد و كثرت دارد ولی از نظر ديگر وحدت اتصالی دارد.

۴. شيخ گفته است غايت طبيعتِ جزئيه شخصی است جزئی، مانند شخصی كه بعد از او متكوّن می‌شود. اينجا را بايد گفت كه مقصودش غايت بالعرض است.

لانهایة لها فی الغایة للقوة الثابتة فی جواهر السماوات[۱].

و قال أیضاً فیها: سبب الحرکة للفلک تصور النفس الّتی له تصوراً بعد تصور[۲]، و هذا التصوّر و التخیل الّذی له مع وضع مّا سبب للتخیل الآخر أی یستعد بالأول للثانی، و یصح أن یکون التصورات المتکررة تصوّراً واحداً فی النوع کثیراً بالشخص أو تصوّرات مختلفة[۳].

و قال أیضاً فیها: هذا التصور الثانی مثل الأول نوعاً لا شخصاً یجوز أن تصدر عنه حرکة مثل حرکته نوعاً لا شخصاً، و لو کانا مثلین لکانا واحداً و صدر عنهما حرکة واحدة بالعدد[۴].

و قال أیضاً فیها: کلّ وضع فی الفلک یقتضی وضعاً و سببه تجدد توهم بعد توهم[۵]، هذه عباراته بألفاظه، و هی فی قوة القول باثبات الحرکة فی الصور الجرهریة من وجهین:

الأول إنّ التصوّرات الفلکیة متجددة علی نعت الاتصال التدریجی، و هو المعنیّ بالحرکة فی الجوهر الصوری لما تقرر عند الشیخ و غیر أنّ صورة الجوهر جوهر، و تصورات الأفلاک إنما یکون لمبادئها المحرکة إیاها بالذات و لما یتبعها بالعرض[۶] لما تقرر عندهم أنّ غرضها فی الحرکة لیس أشیاء سافلة[۷] فیکون مقاصدها و تخیلاتها صوراً جوهریة أشرف من الجواهر العنصریة[۸].

---

۱. این با مبنای خودش درست جور در نمی‌آید.
۲. اینجا دیگر این غایت و سبب را در ماوراء حرکت فرض کرده که همان تصورات باشد.
۳. آن تصورات را ما می‌توانیم واحد در نوع و کثیر بالشخص یا تصورات مختلف بدانیم؛ یعنی می‌توانیم اینها را واحد بگیریم از یک جهت، کثیر بگیریم از جهت دیگر.
۴. «مثل» به حسب اصطلاح فرع بر کثرت است. مقصودش این است که اگر ما میان دو چیز هیچ گونه اختلافی قائل نشویم دیگر مثلین نیستند، شیء واحدند.
۵. مقصود از توهم همان تصورات است.
۶. یعنی همین عناصر زمینی.
۷. ثابت شده که حرکت افلاک به خاطر امور سفلی نیست بلکه به خاطر امور علوی است و این غایاتی که از حرکات آنها برای عالم سفلی پیدا می‌شود غایت‌بالعرض است نه بالذات؛ یعنی اگر عالم حرکت می‌کند نه برای این است که تجدد اوضاع پیدا شود مثلاً در زمین گیاه پیدا شود. اینها بر حرکت افلاک مترتب می‌شود ولی غایت آن نفوس، اینها نیست.
۸. ایرادش همان ایرادی بود که از خارج عرض کردیم.

و الثانی إنّ الوضع لکلّ جسم نحو وجوده أو لازم وجوده[۱] کما صرّحوا بـه[۲]، و جمیع أوضاع الفلک طبیعیة له لا أنّ بعضها طبیعی و البعض قسری إذ لا قاسر فی الفلکیات، و قد علمت أنّ المبدأ القریب لکل حرکة هی الطبیعة. و التحقیق أنّ طبیعة الفلک و نفسه الحیوانیة شیء واحد و ذات واحدة[۳] فالحرکة فی الوضع تقتضی تبدل الوجود الشخصی[۴] فیکون فی الفلک شخص بعد شخص و وجود بعد وجود علی نعت

---

۱. عین نحوهٔ وجودش است، پس امری که ضمیمه بشود نیست.

۲. ولی اگر آنها گفته باشند لازمهٔ وجود، یعنی وجودی لازمهٔ وجود دیگر نه امری که از وجودی انتزاع می‌شود.

۳. یکی از مسائلی که در باب فلک مطرح کرده‌اند این است که آیا فلک نفسی دارد و طبیعتی، یعنی کثرتی از این نظر در فلک وجود دارد؟ این حکما معتقدند که در فلک هیچ کثرتی از این نظر وجود ندارد. مثلاً ما معتقد هستیم که حیوان ـ و انسان ـ یک طبیعت مادی دارد که به منزلهٔ صورت نوعیه‌ای است که بلاواسطه در بدنش حلول دارد، یک سلسله قوای نفسانی دارد که در مرتبهٔ عالی‌تر به صورت متکثر قرار گرفته‌اند، آنهم قوای مختلف ادراکی، قوای مختلف تحریکی، قوای شوقی و امثال اینها. عقیده اینها این است که در فلک سمع، بصر، ذوق، شم، شوق، اراده وجود دارد ولی همهٔ اینها به وجود واحد وجود دارد، نظیر آنچه که در حس مشترک در انسان می‌گفتند که انسان حس مشترکی دارد که در آن حس مشترک قوه‌ای است که مسموعات و مبصَرات و مذوقات و مشمومات همه را آن یک قوه درک می‌کند. می‌گفتند فلک با همان قوه‌ای که مسموعات را می‌شنود، مبصرات را می‌بیند و مشمومات را شم می‌کند؛ و اساساً طبیعت فلک و نفس فلک را هم یک چیز می‌دانستند نه اینکه قائل بودند که در جرم فلک قوه‌ای حلول دارد به نام طبیعت و در ماوراء این طبیعت یک قوه دیگر به نام نفس وجود دارد. می‌گفتند نفس فلک و بدن فلک با همدیگر متحد است بدون اینکه طبیعت جداگانه‌ای وجود داشته باشد، یعنی طبیعت فلک و نفس فلک یکی است.

۴. وقتی که وضع، نحوهٔ وجود جسم یا لازمهٔ وجود جسم باشد و از طرف دیگر تمام حرکات وضعی حرکت طبیعی باشد و قسری نباشد، پس حرکت وضعی فلک هم نوعی از حرکت جوهری است. اگر یادتان باشد ما در گذشته حرفی را گفتیم که شاید خود مرحوم آخوند هم نگفته بود. گفتیم بنا بر عقیدهٔ کسانی که جسم تعلیمی و جسم طبیعی را در وجود، یک چیز می‌دانند و فرق ایندو را فقط فرق تحلیلی و عقلی می‌دانند، هر حرکت کمّی، نوعی حرکت جوهری است. اصلاً ما نباید باب حرکات کمّی را از باب حرکات جوهری جدا بدانیم. وقتی قائل شدیم که جسم طبیعی عین جسم تعلیمی است، بر ابعاد جسم تعلیمی افزوده شدن عین ازدیاد جوهر است. همان حرف را مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید که وقتی وضع، یک وجودِ منضمّ به وجود جوهر ندارد و از طرف دیگر شما می‌گویید تمام اوضاع طبیعی است و هیچ کدام قسری نیست، پس

←

الاتصال التدريجی.

و قال أيضاً فی التعليقات: طبيعة الفلک من حيث إنه طبيعة الفلک تقتضی الأين الطبيعی و الوضع الطبيعی لا أيناً مخصوصاً فيکون النقل منه قسراً.

و قال أيضاً: هذه الأوضاع و الأيون کلها طبيعية له انتهی.

أقول:[۱] لمّا خرج من هذا الکلام أنّ کلَّ وضع من أوضاع الفلک طبيعی و کل أين من أيونه طبيعی[۲] و مع کونه طبيعياً ينتقل منه إلی غيره فلا يستقيم ذلک إلاّ بأن يکون طبيعة الفلک أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية و کثرة اتصالية و کذا ما يقتضيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم، و هذا و إن لم يکن يذهب إليه الشيخ و متابعوه إلّا إنه الحق الّذی لا محيص عنه، و الّذی يناسب آرائهم[۳] أنّ طبيعة الفلک تقتضی أولاً و

← بازگشت تمام حرکات وضعيه به حرکت جوهريه است يعنی حرکت وضعی نوعی ديگر از حرکت جوهری است.
اين خصوصيت را مخصوصاً به ياد داشته باشيد که اگر ما به همين حرف مرحوم آخوند در اينجا قائل شديم يا حرفی که در باب حرکت کمّيه گفتيم، از اين راه باز ما به حرکات جوهريه قائل شده‌ايم، ولی اين حرکات جوهريه با آن حرکات جوهريه که می‌گوييم در صور نوعيه پيدا می‌شود متفاوت می‌شود. در واقع ما چند نوع حرکت جوهريه قائل هستيم: حرکت وضعی نوعی حرکت جوهری است، حرکت کمّی نوعی حرکت جوهری است. همين طور که قبل از شيخ حرکت فلک را حرکت أينی حساب می‌کردند بعد شيخ آمد ماهيت آن را تغيير داد و گفت حرکت فلک نوعی حرکت وضعی است، بنا بر حرف مرحوم آخوند نيز همهٔ حرکات وضعی به حرکت جوهری برمی‌گردد. پس حرکاتی که در افلاک هست، ارسطو اين حرکات را حرکت أينی می‌دانست، شيخ حرکت وضعی دانست و مرحوم آخوند گفت حرکت وضعی است ولی هر حرکت وضعی نوعی حرکت جوهری است.

۱. می‌گويد شما چطور می‌گوييد که تمام اين اوضاع طبيعی است؟ اگر طبيعت غير از وضع باشد و طبيعت يک امر ثابت باشد، چطور می‌شود امر واحدِ ثابت اوضاع مختلف طبيعی داشته باشد؟

۲. حاجی ايراد می‌گيرد، می‌گويد شما أيون متعدد قائل نيستيد؛ اين تسامح در تعبير است.

۳. مطلبی را گفته‌اند که با توجه به فلسفه‌های امروز مورد احتياج واقع می‌شود. مرحوم آخوند می‌گويد شيخ در اينجا گفته است که «جميع اوضاع طبيعی است.» اين، جور درنمی‌آيد مگر بنا بر حرکت جوهری. می‌گويد اگرچه اين مطلب را شيخ نگفته ولی لازمهٔ حرفشان هست. بعد می‌گويد و اما آنچه که مناسب با آراء امثال شيخ است اين نيست که همهٔ اين اوضاعْ طبيعی هستند، آنچه که مناسب با آراء آنهاست اين است که ←

→ طبیعت طالب «وضع» مطلق است و طالب «أین» مطلق است یعنی مطلوب طبیعت یک «مطلق» است، همین طور که دیدیم حرف شیخ هم تقریباً این گونه درآمد؛ می‌گفت طبیعت، نوع انسان را می‌خواهد، فرد مطلوب بالعرض است. این حرف در کلمات امثال شیخ زیاد می‌آید و در حرفهای بسیاری از متجددین هم می‌آید و در حرفهای قدمای یونانیها این حرف خیلی زیاد بوده است که آنچه که مطلوب است یک امر مطلق است. ایشان می‌گوید اصلاً معنی ندارد که مطلق و کلی مطلوب باشد. به دو بیان مطلب را ذکر می‌کند که یک بیان بنا بر ممشای قوم است و یک بیان بنا بر اصالت وجود خودشان است و البته آن بیانِ مبتنی بر ممشای قوم هم با حرف خود ایشان بیشتر قابل توجیه است. می‌گوید این طور که شما می‌گویید، ما باید برای مطلق، تقدم بر مقید قائل شویم و برای کلی، تقدم بر فرد و برای جنس، تقدم بر نوع. (در کلمات افلاطون مخصوصاً این مطلب خیلی زیاد است.) مثلاً بگوییم که جنس وجود پیدا می‌کند و به تبع جنس نوع وجود پیدا می‌کند و به تبع نوع فرد وجود پیدا می‌کند. می‌گوید این حرف درست نیست؛ نوع به تبع فرد وجود پیدا می‌کند و جنس به تبع نوع؛ مبهم به تبع معین وجود پیدا می‌کند. مطلوب طبیعت امر لامتعین نیست که بعد متعین به تبع لامتعین وجود پیدا کند؛ همیشه مطلوب طبیعت امر متعین است، لامتعین ــ که قهراً امر انتزاعی خواهد شد ــ به تبع او و بالعرض وجود پیدا می‌کند. بعد استناد می‌کند به جمله‌ای که خود این حکما در بعضی از کلماتشان گفته‌اند. می‌گوید این که اینها در باب مقولات، جواهر اولی و جواهر ثانیه و جواهر ثالثه اصطلاح کرده‌اند، مؤید نظریهٔ ماست. افراد را «جواهر اولیٰ» نامیده‌اند، انواع را «جواهر ثانیه» و اجناس را «جواهر ثالثه». کأنه افراد در درجهٔ اولْ جوهرند و انواع به تبع افراد، و اجناس به تبع انواع. پس این حرف اینها که مثلاً در باب افلاک می‌گویند مطلوب فلک یک وضع مطلق است، در امور اعتباری می‌تواند معنا داشته باشد ولی در حرکت طبیعت نمی‌تواند معنا داشته باشد. در امور اعتباری و در قراردادها، مثل آنچه که ما در علم اصول می‌گوییم که آمر و مولی مطلق را می‌خواهد ولی از باب اینکه مطلق وجود پیدا نمی‌کند مگر در ضمن مقید، شخص مأمور یا عبد، مقید را ایجاد می‌کند. ولی او مطلق را می‌خواهد یعنی مطلق را اعتبار کرده؛ یا می‌گوییم او فردٌما می‌خواهد (اَعْتِقْ رَقَبَةً)، مطلوبْ فردٌما است ولی این «رقبةً» به عنوان «فردٌما» هیچ وقت در خارج [ایجاد نمی‌شود،] آنچه که ایجاد می‌شود فرد متعین و خاص است که در مقابل افراد دیگر قرار می‌گیرد، ولی می‌گوییم فردٌما در ضمن این وجود پیدا کرده. اما در حرکت طبیعت، چنین نیست که طبیعت در مقصد خودش امر مبهم را بخواهد و بعد امر متعین در ضمن وجود پیدا کند.

ثانیاً (گفتیم این حرفِ اول با حرف دوم تکمیل می‌شود) می‌گوید بنا بر این که وجود اصیل است نه ماهیت، هدف همیشه وجود است نه ماهیت، و وجود امری است متعین. پس همین تعبیری که شیخ در اینجا کرده درست است که تمام اوضاع، طبیعی است یعنی تمام این افرادِ اوضاع وضع طبیعی هستند نه اینکه وضع طبیعی که مقتضای

←

بالذات الوضع المطلق و الأين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما و إنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات، و هذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولا فلما تقرر عندهم إنّ مقصود الطبيعة لا يكون إلّا متعيّناً شخصيّاً إذ المعنى الكلى لا وجود له فى الأعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس، و لهذا ذكروا فى كتاب قاطيغورياس فى بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى و أنواعها بالثانية و أجناسها بالثالثة أنّ الوجود يتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانياً و بالجنس ثالثاً، و أمّا ثانياً [۱] فلما علمت فى مباحث الوجود إنّ الموجود فى كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه، أمّا الماهيّات الّتى يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لا فى الخارج و لا فى الذهن إلّا بتبعية الوجود [۲]، و الحاصل أنّ الوضع و الأين من جملة المشخصات و لوازم الوجودات و التبدل فيهما إمّا عين التبدل فى نحو الوجود أو لازم له [۳].

و ليس كما ظن فى المشهور أنّ هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان و الحركة [۴] و إلّا [۵] لم يكن زمانياً و كلُّ جسم و جسمانى زمانى فهو متشخص بالزمان، و فاعل الشيء غير متشخص به و لا مفتقر فى وجوده إلى ذلك الشيء [۶]؛ فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصاليّة نسبته [۷] إلى أجزائه المتقدمة و المتأخرة نسبة

← طبیعت است وضع مطلق است و این اوضاعِ جزئی و فردی به تبع، مطلوب طبیعت هستند.

۱. اصلاً مسئلهٔ «فرد در مقابل نوع» مطرح نیست، مسئلهٔ «وجود در مقابل ماهیت» مطرح است.

۲. اصلا واقعیتی نیست در حالی که همیشه مطلوب یک امر واقعیت دار است.

۳. خلاصه مطلب گذشته است.

۴. این طور که گمان کرده‌اند نیست که فاعل زمان جرم فلک است که زمان و حرکت را می‌سازد، آن حرکتی که زمان از آن انتزاع می‌شود.

۵. جواب «و لیس» است: اینچنین نیست، چرا؟ اگر این طور می‌بود لم یکن زمانیاً و کل جسم و جسمانی زمانیٌ. نمی‌شود یک شیء جسم و جسمانی باشد و زمانی نباشد و جرم فلک جسم است فهو متشخصٌ بالزمان.

۶. بنابراین آن حرفی که گفته‌اند جرم فلک می‌تواند زمان ساز و علت زمان باشد درست نیست، علت زمان باید امری مافوق زمان باشد.

۷. به نظر من در عبارت اشتباه کتابتی است. در نسخه‌های چاپ سنگی هم همین طور است. مقصود روشن است و آن این است: نسبت علت زمان ـ از آن جهت که زمان ←

واحدة[۱]، و يفعل الزمان و ما معه فعلاً واحداً، و يكون علة حدوثه و علة بقائه شيئاً واحداً[۲] إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه، و قد علمت من طريقتنا[۳] أنّ كلّ جسم و كلّ طبيعة جسمانية و كل عارض جسمانی من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين[۴] و سائر العوارض المادية امور سائلة زائلة إمّا بالذات[۵] و إمّا بالعرض[۶]؛ ففاعل الزمان على الاطلاق لابدّ و أن يكون أمراً ذا اعتبارين، و له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و بجهة تجدده ينفعل تارة عنه و يفعل اُخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة[۷]، و ذلک الأمر هو نفس الفلك الأقصى الّتى لها وجهان[۸]: فالطبيعة العقلية أعنى صورتها المفارقة جهة وحدتها، و الطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيمه و حافظه و مديمه[۹] و به يتجدد و يتعين الزمانيات[۱۰] و

→ وحدت اتصالی دارد ــ به اجزاء متقدم و متأخر زمان نسبت واحد است یعنی علت زمان چیزی است که او در زمان نیست، نسبتش با اجزاء زمان نسبت واحد است، یعنی محیط بر همه اینهاست. اینجا ضمیرها طوری قرار گرفته که معنی غلط می‌شود. عبارت این طور باید باشد: فعلة الزمان من جهة وحدته الاتصالية نسبتها الی...

۱. زمان برای او فعل واحد است یعنی به ایجاد واحد برایش موجود است.

۲. از این حیث علت حدوث و علت بقا هر دو یک چیز است، یعنی از حیث علت ایجادی علت محدثه و علت مبقیه هر دو یکی است بر خلاف علت اعدادی که در علت اعدادی علت محدثه متغیر است و قهراً علت هم با معلول همیشه متغیر است.

۳. به قول حاجی توضیحی است که دنباله این مطلب است. می‌خواهد بگوید پس در عالم طبیعت هیچ چیزی نمی‌تواند علت زمان باشد.

۴. اینجا باز یک غلط کتابتی هست. یک علامت حاشیه از حاجی گذاشته که با آن کلمه نمی‌خورد، آن را باید روی کلمه قبل (الکیف) بیاورید تا حاشیه حاجی معنی پیدا کند.

۵. آنهایی که حرکت در خودشان واقع می‌شود.

۶. آنهایی که از قبیل اضافات هستند (مقولات نسبی) که چون از قبیل معقولات ثانیه هستند گفتیم که حرکت در آنها بالعرض واقع می‌شود چون وجود آنها اصلاً وجود بالعرض است.

۷. در آخر فصل پیش گفتیم که فاعل مباشر که همان طبیعت باشد از آن جهت که فاعل مباشر است متجدد است به تجدد زمان.

۸. که هم جنبه عقلی دارد هم جنبه طبیعی.

۹. پس نفس و همان جنبه روحانی جرم اقصی فاعل و مقیم و حافظ و مدیم زمان است.

۱۰. اینجا هم ابهامی در عبارت است. اولاً عبارت اشکال ظاهری دارد و آن این است: از نظر ظاهر لفظ، ضمیر «به» به «نفس الجرم الاقصی» بر می‌گردد ولی اگر چنین بود، باید

←

بجرمه[1] يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور إذ كل جرم شخصى كما يفتقر إلى الزمان و الحركة فى امكانه الاستعدادى و حدوثه التجددى كذلك يحتاج فى مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعيّن حيّزه، فكيف يتقدم عليها طبعاً[2] فإنّ هذه الامور كما أشرنا إليه إمّا من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده[3]، و لوازم الوجود كلوازم الماهية[4] فى امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم؛ فالأكوان الجسمانية مطلقاً[5] أكوان ناقصة تحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف، فقد علمت[6] أنّ فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زماناً قبله، و لا علّة المكان مكاناً قبله و علة الوضع وضعاً آخر، و هكذا فى الكم و غيره؛ فهذه الامور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلّتها الأصلية[7] لا تكون إلّا أمراً

← «بها» بگويد و بعلاوه معنا هم درست نمی‌شود و لذا حاجی هم اينجا حاشيه زده که ضمير «به» را به زمان برگردانيد. اين با توجيه حاجی درست می‌شود. بعد دارد که «و بجرمه يتجدد الجهات». ضمير «بجرمه» به چه برمی‌گردد؟ اگر به نفس برگردانيم عبارت [مختل] می‌شود. بعلاوه بايد ضمير مؤنث بياوريم و بگوييم: «و بجرمها». مقصود معلوم است ولی به هر حال عبارت مبهم است. همچنين «يتجدّد» قطعاً غلط است، «يتحدّد» است: «و بجرمه يتحدّد الجهات» جرم فلک اقصی محدِّد الجهات است، متجدّد الجهات که معنی ندارد. در چاپ سنگی هم «يتجدد» است که آن هم غلط است.

۱. از اينجا می‌خواهد وارد اين مطلب بشود که نمی‌شود علت مشخِّصات، اجرام زمينی باشند، علت مشخصات هم بايد يک امر مافوق باشد، همين مطلبی که مقداری از آن را عرض کرديم.

۲. پس چيز ديگری بايد باشد که برايش مکان و حيّز معين کند. عرض کرديم اين بنا بر هيئت قديم است ولی آن قسمتهای ديگرش نه.

۳. اين يک حرف حسابی است که اين مشخصات يا مقوم شخص و جزء فرمول وجودش‌اند يا از لوازم وجودند آنهم لوازم لاينفک، لوازمی که جعل ميان آن و ملزوم متخلل نمی‌شود.

۴. لوازم وجود به شرطی که خودشان از سنخ وجود نباشند مثل لوازم ماهيت هستند در امتناع تخلل جعل بين لازم و ملزوم. مثلاً وحدت از لوازم وجود است و اگر يک شیء موجود شد وحدت هم از آن انتزاع می‌شود ولی اينجا ميان وجود و لازمش که وحدت است جعلی متخلل نمی‌شود.

۵. اين مدعا البته مدعای خوبی است.

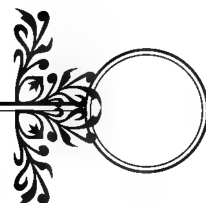
۶. که اين اکوان که محتاج هستند و خودشان هم نمی‌توانند اينها را به وجود بياورند و بلکه هيچ علتی نمی‌تواند آنها را به اينها اضافه کند بلکه علت اينها همان علت اصل اينهاست، لازمه اين حرف اين است أن فاعل...

۷. می‌خواهد بگويد ما علت اعدادی را نمی‌خواهيم انکار کنيم.

مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان و المکان، و هو الله سبحانه[۱] بذاته الأحدية أو من جهة علومه الآلهية[۲] أو کلماته التامات[۳] الّتی لا تنتفی أو عالم أمره الّذی إذا قال لشیء کن فیکون.



۱. به اعتبار این که او علة العلل است.
۲. مقصود همان مجردات است که هر کدامشان مرتبه‌ای از علم واجب تعالی هستند.
۳. اگرچه به تعبیر «أو» گفته که انسان خیال می‌کند «علومه الالهیه» غیر از «کلماته التامات» است ولی اینها تعبیرات مختلف است. به عقول مجرده، علوم الهیه و کلمات تامّه و مُثل افلاطونیه و عالم امر می‌گویند.



فصل ۳۲

فی أنه لا یتقدم علی ذات الزمان و الحرکة شیء الاّ الباری عزّ مجده

لمّا علمت أنّ الزمان و ما یقترنه و یحتف به اُمور تـدریجیة و أکـوان مـتجددة الحصولات فکل ما یتقدم علی الزمان سواء کان وجوداً أو عدماً أو غیرهما[1] أی تقدماً لا یجامع بحسبه القبل للبعد یکون زماناً أو ذا زمان[2] فیکون قبل کلّ زمان زمان و قبل کل حرکة حرکة[3]، و قد ثبت أیضاً فیما مرّ أنّ علة الشیء لابدّ و أن تکون غیر متعلقة الذات و الوجود بذلک الشیء[4] فلا یتقدم علی الزمان إلّا الباری و قدرته و أمره المعبّر عنه تارة بالعلم التفصیلی[5]، و تارة بالصفات عند قوم، و اُخری بالملائکة عند آخرین، و بالصّور الالهیة عند الأفلاطونیین، و للناس فیما یعشقون مذاهب. و أیضاً لو تقدّم علی

---

۱. مثلاً ماهیتی را اعتبار کنیم.
۲. اگر چیزی بر زمان بخواهد مقدم شود باز باید خودش زمان باشد، جز زمان و زمانی چیزی بر زمان مقدم نمی‌شود.
۳. پس معنایش این است که بر مطلق زمان جز علتش که ذات بـاری است چـیز دیگـر مقدم نمی‌شود. پس حرف متکلمین نادرست است (به اشاره گفته است).
۴. وقتی علت به آن تعلق نداشته باشد پس آن که بر او مقدم است فقط علتش است کـه متشخص به او نیست.
۵. اینها اصطلاحاتی است که در باب علم باری می‌آید.

الزمان و الحركة شيء هذا التقدم التجددی لكان عند وجوده عدمهما، و كلّ معدوم قبل وجوده كان حين[۱] عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم و لحوق الوجود[۲] و ذلک مستحيل، و موضوع امكان الحركة لابدّ و أن يكون من شأنه الحركة[۳] كما مرّ و لكن لا يكون إلّا جسماً أو جسمانياً، و كلُّ ما من شأنه أن يتحرّک فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علّته أو شرائطها الّتي بها تصير محركة[۴] فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة، و الكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلک الحركة و هكذا إلى لا نهاية[۵] فالأسباب المترتبة إن[۶] وجدت مجتمعة معاً أو متعاقبة على التوالي و كلاهما محال عندنا و عند محقق الفلاسفة، أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضايف و برهان الحيثيات و برهان ذي الوسط و الطرفين و غيرها، و مع ذلک فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لابدّ لها من علة حادثة[۷]، و أمّا الثاني فلأنّ كلَّ واحد منها لو كان موجوداً في آن واحد[۸] بالفعل يتلو بعضها بعضاً يلزم تتالي الآنات و

---

۱. اگر كلمه «حين» را به كار نمی‌برد بهتر بود چون حين خودش يعنی زمان و فرض اين است كه ما روی خود زمان بحث می‌كنيم. بهتر بود «ظرف» می‌گفت: مقارن عدمش.

۲. چون فرض اين است كه برای عدم تقدم قائل شديم و برای وجود تأخر، بايد در ظرف عدم او را ممتنع يا واجب بدانيم و در ظرف وجود، ممكن و اين می‌شود انقلاب.
حالا كه بايد وجود داشته باشد، آن بحثی كه در آنجا كردند اينجا نمی‌كنند كه اگر وجود دارد قائم به ذات است يا قائم به غير؟ چون قائم به ذات نمی‌شود گفت پس حتماً قائم به غير است، پس موضوع می‌خواهد. اينها در تقدير است، چون قبلاً گفته‌اند تكرار نمی‌كنند.

۳. نمی‌شود موضوع امكان چيزی باشد كه شأن آن شيء را ندارد. وقتی می‌گوييم امكان آن را دارد، پس شأنيت آن را دارد، پس جسم است. پس بايد قائل بشويم كه عالم قبل از آن كه زمان وجود پيدا كند در يک وضع زمانی بوده.

۴. خلاصه علت تامه وجود نداشته، حال يا مقتضي وجود نداشته يا شرايط...

۵. پس غير متناهی علل بايد وجود داشته باشد، آنوقت اين علل يا مجتمع‌اند يا متعاقب. اگر مجتمع باشند براهين امتناع تسلسل به ضرورت آن را باطل می‌كند، متعاقب باشد براهين ديگر باطل می‌كند.

۶. اگر «إمّا» بود عبارت بهتر بود.

۷. يعنی فرضا ما بگوييم وجود غير متناهی علل حادث محال نيست، باز اشكال حل نشده.

۸. اگر می‌گوييد اين حادث شد در اين «آن» و علتش در «آن» قبل و علت آن علت در «آن» قبل از آن «آن» و همين طور، كه هر كدام در آنِ جداگانه...

تشافع الحدود[۱]، و ستعلم استحالته فی نفی الجواهر الفردة و ما فی حکمها[۲]، و إن کان کلٌّ منها فی زمان غیر زمان صاحبه[۳] فإن کانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها و لا لأزمنتها لا خارجاً و لا ذهناً[۴]، و ما لا وجود لها لا ذهناً و لا خارجاً فلا ترتب بینها و لا سببیة لبعضها بالقیاس إلی بعض آخر، و إنما قلنا لا وجود لها فی الخارج لأنّ الموجود من الزمان لیس فیه امور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصی[۵] کما مرّ[۶]. و إنما قلنا لا وجود لها فی الذهن[۷] فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة و زمانیات متکثرة غیر متناهیة بالعدد، و علی تقدیر استحضاره لا یکون مطابقاً لما فی العین فیکون ذهناً کاذباً، و الکلام فی أسباب وجود الشیء الواقع فی نفس الأمر و إن کان[۸] ترتبها کترتب حرکة بعد حرکة و زمان بعد زمان علی نعت الاتصال و

---

۱. که در باب خودش همان ادله و دلایل جزء لایتجزی باطلش می‌کند.

۲. جوهر فرد در اصطلاح اینها جزء [اختراعات] متکلمین است. در باب مکان «جوهر فرد» می‌گویند. آنچه که در حکم اوست، مثل همین آنات که آنها را گاهی جواهر فرد زمانی یا نقاط زمانی می‌گویند.

۳. اگر بگویید اینها متعاقب‌اند ولی نه این که هر کدام در یک «آن» است بلکه هر کدام در یک زمان است اما زمانها از یکدیگر جدا هستند، در این صورت یا زمانها منفصل و منقطع‌اند یا متصل. اگر بگویید متصل‌اند، همان حرف ماست، پس قبل از زمان به زمان متصل قائل شده‌اید.

۴. چنین چیزی اصلاً محال است وجود پیدا کند، به براهینی که در محل خودش گفته‌اند.

۵. که در زمان نمی‌شود «قطع» فرض کرد.

۶. «کما مرّ» نیست، بلکه در آینده بحث خواهد شد.

۷. حال این در خارج وجود ندارد، اما مگر نمی‌تواند چنین چیزی در ظرف ذهن وجود پیدا کند؟ می‌گوید در ذهن تصور زمانهای منقطع مانعی ندارد ولی تصور زمانهای غیر متناهی منقطع محال است، ذهن نمی‌تواند در آن واحد غیرمتناهی اشیاء را با یکدیگر در خیال تصور کند. بحثی مطرح است راجع به این که آیا ذهن می‌تواند غیرمتناهی را تصور کند یا نه؟ به یک معنا نمی‌تواند به یک معنا می‌تواند. ذهن نمی‌تواند در ظرف خیال خودش به شکل صورتهای منفصل از یکدیگر غیرمتناهی را بیاورد، مثلاً امکان ندارد که ذهن در آن واحد غیرمتناهی افراد برای زمان یا انسان تصور کند. ولی ذهن می‌تواند در عالم عقل تحت عنوان یک «کلی عقلی» غیرمتناهی افراد را در نظر بگیرد. پس ذهن قادر است به تصور غیر متناهی، یعنی به تعقل غیرمتناهی؛ قادر نیست به تصور غیرمتناهی، یعنی به تخیل غیرمتناهی.

۸. اول مطلب است.

الاستمرار[۱]؛ فالمتصل[۲] بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهريّة الّتى هى صورة الجسم، و الجسم بقوته الاستعدادية مادتها و اتصالها هو الحركة بمعنى القطع، و مقدار هذا الاتصال هو الزمان، و أمّا الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سنخها المتوسط أبداً بين حدودها و أجزائها الّتى هى أيضاً جزئياتها بوجه، و الآن السيال الّذى بازائه ما نسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها؛ فهاهنا أمر عقلى[۳] هو جوهر فعال واحد ذوشؤون غير متناهية كما فى قوله تعالى

---

۱. اگر این طور باشد این همان اقرار به مدعای ماست که قبل از زمان زمان وجود دارد.
۲. مرحوم آخوند به جای این که بگوید پس اقرار به مدعای ما کردی، خود مدعا را شرح می‌دهد، که حاجی در حاشیه مطلب را بیان می‌کند.
۳. اینجا مرحوم آخوند جمله‌ای گفته است که در دو سه فصل بعد ما دربارهٔ آن بحث می‌کنیم، باید هم بحث کنیم چون در چند جا آمده است. یک کلمه‌ای در کلمات مرحوم آخوند آمده است به نام «آنِ سیّال». ما تا حالا دو «آن» را فرض کردیم. یک «آن» آن چیزی بود که محال می‌دانستیم و آن عبارت بود از نقاط کوچکی که تشکیل دهنده زمان باشند، یعنی اگر فرض کنیم زمان تشکیل شده از اجزاء کوچکی که هیچ یک از آن اجزاء مقدار ندارند، آن اجزاء را به یک معنا «آن» می‌گوییم و همانی است که ما می‌گوییم محال است.
«آن» به معنی دومی ذکر کردیم که وقتی زمان را یک امر متصل در نظر می‌گیریم او در واقع خودش یک امر متصل است ولی ذهن در میان دو جزء از زمان یک حد مشترک اعتبار می‌کند. یک معنی دیگر هم در بعضی کلمات مرحوم آخوند آمده به نام «آنِ سیال» که حاجی در منظومه به این جمله خیلی چسبیده و مکرر آنِ سیال را تکرار می‌کند. ولی در بعضی کلمات دیگر مرحوم آخوند ــ که من در «جواهر و اعراض» پیدا کردم ــ به شدت آنِ سیال را انکار می‌کند ولی حاجی یا توجه نداشته [و یا برخورد نکرده است.] حاجی یا جواهر و اعراض را اصلاً تدریس نکرده‌اند یا اگر هم تدریس کرده باشند کم تدریس کرده‌اند و لهذا حاشیه هم ندارند. در شرح حالشان نوشته‌اند در سال ۱۲۷۸ در دوره آخر تدریس‌اش به مبحث «جواهر و اعراض» رسیده بود و اوائل الهیات را تدریس می‌کرد که یک روز در همان وسط درس همین طور که بحث می‌کرد یکدفعه چند جمله‌ای گفت که چقدر این جمله‌ها را من تکرار بکنم! این قدر گفتم و گفتم، کافی است؛ بعد چند کلمه لا اله الا الله گفت و همان جا از دنیا رفت. به هر حال حاجی شاید به آن مطلب مرحوم آخوند در بابی که آنِ سیال را انکار کرده برخورد نکرده است.
مرحوم آخوند در بعضی کلماتش از جمله در مباحث «قوه و فعل» آنِ سیال را می‌گوید. آنِ سیال چیست؟ گفتیم حرکت دو اعتبار دارد: حرکت به معنی قطع و حرکت به معنی توسط. حرکت به معنی قطع یک امر متصل مستمر ممتد به امتداد زمان است ولی حرکت

←

«كلَّ يوم هو فى شأن» فذلک الأمر لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لما علمت مراراً أنّ كلّ جسم أو جسمانى واقع تحت الزمان و الحركة فهو إمّا نفس أو عقل أو ذات البارى[1]، لا سبيل إلى الأول لأنّ النفس بما هى متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية و الصورة الجرمية المتبدلة كما مرّ فعلّة الزمان و الزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال إمّا البارى ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمّى بالعقل الفعال و الروح، و هو ملک مقرّب مشتمل على ملائكة[2] كثيرة هى جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله «و ما يعلم جنود ربّک إلّا هو» و نسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو

← به معنی توسط یک امر بسیط آنیّ‌الحدوث و مستمرّ الوجود است. اینچنین گفته‌اند که همین‌طوری که حرکت دو اعتبار دارد زمان هم دو اعتبار دارد: به یک اعتبار زمان یک امر ممتد است که به آن اعتبار ظَرفِ حرکت قطعی است و به یک اعتبار دیگر همین طوری که حرکت توسطی یک امر بسیط سیال است یک امر بسیط سیال داریم که آن را «آنِ سیّال» نامیده‌اند. آیا این اعتبار اعتبار صحیحی است یا ناصحیح، باشد تا دو سه فصل دیگر که مفصل وارد بحثش می‌شویم. ظاهرش این است که درست نیست.

تا اینجا مطلب ما تمام شد. از این به بعد مطالبی است که تقریباً می‌شود گفت که مرحوم آخوند هم مثل حاجی [که گاهی به وجد می‌آید به وجد آمده است.] این مردمان الهی وقتی که به مناسبتی سخنی از الهیات می‌آید به وجد می‌آیند و به تناسب، [معارف الهی را] تکرار می‌کنند.

۱. اینجا جمله‌ای می‌گوید نقیض آنچه که در فصل پیش گفته بود؛ حاجی به شکلی جمع می‌کند. اگر یادتان باشد در فصل پیش مرحوم آخوند گفت علت زمان نفس فلک است. در اینجا می‌گوید علت زمان به حسب فرض یا نفس است یا عقل یا ذات باری. نفس ممکن نیست علت زمان باشد. یا ذات باری است یا عقل فعال. ولی ایندو با هم تنافی ندارند چون ذات باری بلاواسطه می‌تواند علت زمان باشد و عقل فعال مع‌الواسطه. اینجا قهراً یک تناقضی میان دو کلام مرحوم آخوند در دو فصل پشت سر هم در می‌آید. در آنجا به کمال صراحت گفت علت زمان نفس است، اینجا می‌گوید علت زمان نفس نیست. حاجی می‌گویند جمعش به این است که در آنجا یک کلمه‌ای گفته، در اینجا هم به آن کلمه اشاره کرده است که نفس فلک یا غیر فلک دو جنبه دارد، از یک جنبه یعنی از جنبه یلی الربّی خودش عقل محض است و از جنبه‌ای که به جسم تعلق دارد یک امر طبیعی است. آنجا که گفته است علت زمان نفس است مقصود نفس از جنبه عقلانی‌اش است، اینجا که می‌گوید علت زمان نفس نیست، چون نفس از جنبهٔ طبیعی‌اش علت نیست.

۲. سؤال: منظور از «ملک مقرب مشتمل بر ملائکه» چیست؟

استاد: یعنی شئون متعدد دارد که هر شأنش ملائکه است چون آنجا مسئلهٔ عضو و مانند آن معنی نمی‌دهد. اگر «شأن» یا «اشتمال» می‌گویند به معنی عضو نیست.

أمر إلى الآمر و الكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم «فله الأمر و الخلق» فعالم خلقه و هو كلٌ ما له خلق و تقدير و مساحة كالأجسام و الجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل و لا يزال كما أنه عالم مريد لم يزل و لا يزال، و هو آمر خالق أبداً سرمداً إلّا أنّ أمره قديم و خلقه حادث لما عرفت من أنّ الحدوث و التجدد لازمان لهوياتها المادية، و لهذا قال في كتابه العزيز: «و كان أمر الله مفعولاً» و لم يقل خلق الله مفعولاً، و نسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، و نسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فانّ وجود كل صورة كتبيّة متأخرة عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعاً إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين [1].

---

۱. در اینجا مرحوم آخوند مطلبی گفته بلکه به مطالبی اشاره کرده است که این مطالب همه در الهیات به صورت مفصل خواهد آمد. به طور اجمال اشاره می‌کنیم چون تفصیلش اینجا اصلاً گفتنی نیست. در الهیات، در فصول متعدد اینها را بحث کرده‌اند.
مرحوم آخوند و فلاسفهٔ قبل از ایشان در این تعبیری که در قرآن آمده است: «اَلا لَهُ الْخَلْقُ و الْاَمْرُ» امر را اشاره به عالم مجردات می‌دانند ـ و لهذا عالم مجردات را «عالم امر» اصطلاح کرده‌اند ـ و خلق را اشاره به عالم طبیعت. اَلا لَهُ الْاَمْرُ وَ الْخَلْقُ یعنی از برای خداوند است امر و فرمان (مقصود عالم مجردات است) و خلق (یعنی عالم تدریجیّ الوجود) که اینها روی این مطلب اصرار هم دارند. آقای طباطبایی هم در تفسیر المیزان ظاهراً در ذیل آیهٔ قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی و در جاهای متعدد، با استیناس خیلی خوبی که از آیات زیاد قرآن کرده‌اند همین مطلب را استنباط می‌کنند. البته ایشان اصرار ندارند که هر جا کلمهٔ «امر» در قرآن آمده است به معنی عالم مجردات است، بلکه آنجا که کلمهٔ «امر» در ردیف «خلق» می‌آید؛ ممکن است در جای دیگر معنی دیگری داشته باشد. ایشان می‌فرمایند در قرآن هر جا که کلمهٔ «امر» در باب ارادهٔ خداوند و درمورد تکوینیات آمده است، از خود قرآن استنباط می‌شود که در مورد امری است که زمان در آن وجود ندارد یعنی تدریجیّ الوجود نیست: اِنَّما اَمْرُهُ اِذا اَرادَ شَیْئاً اَنْ یَقولَ لَهُ کُنْ فَیَکونَ. آیهٔ «قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی» را هم ایشان اشاره به همین [می‌دانند.] روح، مِن امر است یعنی یک چیزی است امری. ایشان معنای قُلِ الرّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی را هم همین طور استنباط کرده‌اند که روح وجودش وجود تدریجی نیست یعنی یک امری است مجرد. در کلمات حکما و بالخصوص مرحوم آخوند این مطلب زیاد آمده است. آنوقت بحث مفصل دیگری دارند که این بحث هم در تفسیر المیزان در جاهای متعدد آمده است.
تفسیر المیزان در عین اینکه یک تفسیر است، از جنبهٔ اشتمالش بر معارف اسلامی و بر الهیات واقعاً یک کتاب کم نظیر است. این کتاب در تفسیر و در اصول عقاید است ولی از نظر آنچه که ما «معارف» و «اصول عقاید» می‌نامیم من خیال نمی‌کنم در شیعه نظیر

←

→ داشته باشد و کتابی از این جهت [در این حد از نفاست] تا حالا نوشته شده باشد، منتها مطالب در این کتاب متفرق است و اگر کسی پیدا بشود همان کاری را که مثلاً در تفسیر المَنار کردند ـ که یک فهرست دقیق مطالب برایش فراهم کرده‌اند ـ انجام دهد و جلدی به عنوان فهرست دقیق مطالب فراهم کند و مطالب متفرق را به هم مربوط کند [خدمتی کرده است.] مطالب، متفرقه و در جاهای مختلف است و خود ایشان هم چون حافظه‌شان قوی نیست نمی‌توانند بگویند یک مطلب در چند جا ذکر شده. مثلاً همین بحثی که در اسفار در آینده در باب کلام و کتاب هست که مرحوم آخوند میان کلام و کتاب فرق می‌گذارند و عالَم، هم کلام‌الله است و هم کتاب‌الله، از جنبه امری کلام‌الله گفته می‌شود و از جنبه خلقی کتاب الله، یعنی از جنبه وجود دفعی و غیرزمانی کلام گفته می‌شود و از جنبهٔ وجود زمانی کتاب، همین مطلب در تفسیر المیزان در جاهای متفرقی هست و چون تفسیر است و استنادش بیشتر به آیات قرآن است قهراً مطالب مفیدتری در آنجا هست.

مرحوم آخوند در اینجا همین حرف را می‌گوید منتها خیلی مجمل و مندمج، یعنی آنچه که در الهیات در ضمن حدود چهل ورق* گفته، به طور اشاره می‌گوید. می‌گوید نسبت روح (یعنی آن عالم عقلی، آن عالمی که گفتیم مبدأ زمان است) به ذات واجب تعالی نسبت امر به آمر و نسبت کلام به متکلم است (این اشاره به حرفهایی است که در آنجا می‌گویند که نسبت امر به آمر و نسبت کلام به متکلم چیست) ولی نسبت عالم طبیعت که حدوث و تجدد عین ذاتش است [به ذات واجب تعالی] نسبت کتابت به کاتب است یعنی امر تدریجیّ الوجود است، امری است که تدریجاً وجود پیدا می‌کند چون حدوث و تجدد از لوازم عالم طبیعت است.

بعد یک جمله‌ای ایشان گفته است که حاجی آن را طوری تفسیر کرده که من خیال نمی‌کنم مقصود آن چیزی باشد که حاجی فرموده. مرحوم آخوند می‌گوید به همین جهت که عالم امر عالم وجودهای دفعی و عالم خلق عالم وجود تجددی است، در قرآن آمده است: وَ کانَ اَمْرُ اللهِ مَفْعولاً و گفته نشده است: وَ کانَ خَلْقُ اللهِ مَفْعولاً. حاجی اینجا در مقام شرح برآمده که چرا اینچنین است. می‌فرماید (نمی‌گوید لَعَلَّ) برای این است که خلق جنبهٔ نقص است، چون وجودهای عالم طبیعت وجودهای ناقص‌الوجود و متدرج‌الوجودند و عدم در آنها خلیط است؛ ولی امر جنبهٔ کمال است. در «کانَ اَمْرُ اللهِ مَفْعولاً» جنبه کمالی اشیاء به خدا نسبت داده شده، [نه جنبهٔ نقصی،] جنبهٔ امری به خدا نسبت داده شده است نه جنبهٔ خلقی.

ولی اولاً این حرف فی‌حد ذاته درست نیست برای اینکه تعبیر «خَلَقَ» در خود قرآن مکرر آمده، و ثانیاً مقصود مرحوم آخوند علی‌الظاهر این نیست. مقصود مرحوم آخوند من خیال می‌کنم این باشد که ایشان از جملهٔ «وَ کانَ اَمْرُ اللهِ مَفْعولاً» این معنا را می‌خواهد بفهمد که نسبت به آنچه که به عالم خلق مربوط است باید گفت: «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ» و

* [مقصود ورقهای بزرگ چاپ سنگی است.]

←



→ یک امرِ «شده» و انجام‌یافته نیست، امری است که انجام یافته و در حال انجام یافتن است و بعد از این انجام خواهد یافت. ولی آنچه که به عالم امر مربوط است تدریج در آن معنی ندارد، آن را یک امر «شده» باید تلقی کرد. «وَ کانَ اَمْرُ اللهِ مَفْعولاً» یعنی آنچه که امرالله است «شده» است، انجام شده است. مقصود مرحوم آخوند این است نه آنچه که حاجی می‌گوید.

مثلی است در کاشان ـ کاشانیها بهتر می‌دانند ـ راجع به قدرت و نفوذ زن در مرد. کاشانیها می‌گویند آنچه خدا بخواهد «می‌شود» اما آنچه زن بخواهد «شده» (خنده حضار و استاد).

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

مصرع اول اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
فمثل شیئیة أو امکان	حاجی سبزواری	۱	۲۵۳
کون المراتب فی الاشتداد	حاجی سبزواری	۱	۳۱، ۵۴، ۱۳۲
یا دهر افّ لک من خلیل	منسوب به امام حسین علیه السلام	ـ	۱۶۷، ۱۶۸

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اول اشعار	تعداد ابیات	نام سراینده	صفحه
جان چه باشد جز خبر در آزمون	مولوی	۱	۸۸
چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی	ـ	۱	۵۸
چون که صد آمد نود هم پیش ماست	ـ	ـ	۱۷
گشت مبدل آب این جو چند بار	مولوی	۱	۱۲۳
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	مولوی	ـ	۱۴۹

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب و مقالات

□